HAL
open science

Ethnicité dans la ville

Christian Rinaudo

To cite this version:

Christian Rinaudo. Ethnicité dans la ville. Sociologie. Université Nice Sophia Antipolis, 2010. tel-00720572

HAL Id: tel-00720572

https://theses.hal.science/tel-00720572v1

Submitted on 25 Jul 2012

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Université de Nice-Sophia Antipolis
UFR Lettres Arts et Sciences Humaines
24, avenue des Diables Bleus
06357-Nice cedex 4

Mémoire d'Habilitation à Diriger des Recherches

Ethnicité dans la ville

Spécialité : Sociologie

Tome 1

Présenté par
Christian Rinaudo

UMR 205-URMIS (Unité de Recherche Migrations et Société)

Décembre 2010

TABLE DES MATIERES

REMERCIEMENTS 5

I. PARCOURS DE RECHERCHE 7

ITINERAIRE SCIENTIFIQUE 9

Usages sociaux des catégories ethniques en milieu urbain 17
Mobilités et altérité 24
Racisme et insécurité urbaine 33
Identités locales et globalisation 41
Vies citadines 50
Usages sociaux de la mémoire de l'immigration 55
De Nice à Carthagène 62
... Et de Carthagène à Veracruz 72

LISTE DES TRAVAUX PRESENTES 75

II. METISSAGE ET ETHNICITE DANS LA VILLE DE VERACRUZ 79

INTRODUCTION 81

METISSAGE ET DIFFERENCES 85

Esclavages, migrations, métissage... 85
Société nationale et enjeux politiques de la différence 86
Les « études afro-mexicaines » 88
Démarche empirique 91

L'ESPACE URBAIN VERACRUZ-BOCA DEL RIO 95

LA PROMOTION DE LA « TROISIEME RACINE » DANS LA POLITIQUE CULTURELLE 105

Mise en œuvre d'une politique culturelle locale 105
Son jarocho traditionnel et culture « *fandanguera* » 106
Tradition afro-antillaise de Veracruz 109
Inscription de Veracruz dans la Caraïbe et promotion de la « troisième racine » 111
Ambitions et ambigüités du Festival International Afro-Caribéen de Veracruz 115

PRESENTATIONS TOURISTIQUES ET HISTORIOGRAPHIE LOCALE 121

Descriptions touristiques de la ville et de ses habitants 121
Veracruz dans les récits historiographiques 129

LA HUACA, « *BARRIO DE NEGROS* », LABORATOIRE DU METISSAGE 139

De la marginalisation à la reconnaissance 140
Contre-histoire de Veracruz à partir de La Huaca 143
Enjeux politiques de la culture et du tourisme à la Huaca 146

METISSAGE ET DIFFERENCE DANS LE DOMAINE DE LA MUSIQUE POPULAIRE 155

« *Rumberos* » et « *jarochos* » 155
« Salsa » et « musique afro-latine » 156
Valorisation de l'héritage africain 160
Africanité élective et culture « callejera » 163

LES FRONTIERES DE LA DOMINATION 171

Division sociale et différenciations ethniques dans la ville 172
Capezzio, « *la casa de la raza* » ou le théâtre populaire des temps modernes 178

CONCLUSION PROVISOIRE 189

III. SYNTHESE ET PERSPECTIVES 195

IV. REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES 205

Remerciements

Je tiens à remercier en premier lieu Jocelyne Streiff-Fénart qui m'a soutenu depuis le début dans mes activités de recherche et durant la préparation de cette habilitation.

De nombreux éléments exposés dans la première partie de ce mémoire sont issus de recherches collectives et ont été rédigés et publiés en équipe ; je tiens donc à remercier : Elisabeth Cunin, Paul Cuturello, Gilles Frigoli, Marie-Antoinette Hily, Philippe Poutignat, Jocelyne Streiff-Fénart, ainsi que Freddy Ávila Domínguez et Ricardo Pérez Montfort pour les textes en cours de publication.

La version définitive de la deuxième partie de ce mémoire doit beaucoup aux observations et commentaires réalisés par Kali Argyriadis, Elisabeth Cunin, Bernardo García Díaz et Odile Hoffmann. Je les en remercie chaleureusement, ainsi que l'ensemble des membres de l'URMIS et du programme AFRODESC pour les discussions scientifiques que nous avons pu avoir et qui m'ont beaucoup apporté.

Plusieurs institutions et collectifs de recherche et de culture m'ont accordé leur soutien au cours de ces années de travail : en France, l'Institut de Recherche pour le Développement (IRD), son Unité de Recherche "Constructions identitaires et Mondialisation", ainsi que sa représentation au Mexique, l'UMR "Migrations et Société" (URMIS) ; en Colombie, l'Université de Cartagena, sa Faculté des Sciences Humaines et l'Institut International d'Etudes de la Caraïbe, l'Observatoire de la Caraïbe Colombienne, l'Institut du Patrimoine et de la Culture de Cartagena (IPCC), la revue *Noventaynueve* ; au Mexique, la Coordination Nationale d'Anthropologie de l'Institut National d'Anthropologie et d'Histoire (INAH), la Direction d'Ethnologie et d'Anthropologie Sociale (DEAS) de ce même Institut, le Centre INAH Veracruz, le Centre de Recherches et d'Etudes Supérieurs en Anthropologie Sociale (CIESAS) de Mexico ainsi que le CIESAS-Golfo, le Centre d'Etudes Mexicaines et Centraméricaines (CEMCA), l'Institut Veracruzano de la Culture (IVEC), l'Observatoire Culturel Veracruz, le Centre Culturel Lagunilla (Veracruz) ; qu'ils en soient tous remerciés.

Merci à Sandra qui m'a accompagné tout au long de ce parcours, depuis l'Examen Spécial d'Entrée à l'Université jusqu'aux trois dernières années de terrain au Mexique, en particulier pour son écoute, ses remarques et son travail photographique sur lequel je me suis souvent appuyé dans mes analyses iconographiques.

Pour Silvio et Milan.

I.

Parcours de recherche

Itinéraire scientifique

> « Dans le domaine de la science […], chacun sait que son œuvre aura vieilli d'ici dix, vingt ou cinquante ans. Car quel est le destin, ou plutôt la signification à laquelle est soumis et subordonné, en un sens tout à fait spécifique, tout travail scientifique, comme d'ailleurs tous les autres éléments de la civilisation qui obéissent à la même loi ? C'est que toute œuvre scientifique achevée n'a d'autre sens que celui de faire naître de nouvelles questions : elle a donc à être dépassée et à vieillir. Celui qui veut servir la science doit se résigner à ce sort… » (Weber, 1959)

C'est bien le propre d'un exercice visant à retracer un itinéraire personnel de recherche que de se demander, au moment où l'on écrit, qu'est-ce qui reste d'actualité et qu'est-ce qui a vieilli dans les travaux réalisés plusieurs années auparavant, et surtout quelles nouvelles questions ceux-ci ont fait naître au cours de ce parcours. Si l'exercice est en soi intellectuellement stimulant, il n'est pas pour autant aisé de devoir se plonger dans son propre passé tant cela fait ressurgir toutes sortes de souvenirs, personnels et professionnels, heureux et malheureux, agréables et douloureux, bien souvent difficiles à affronter de nouveau. C'est le cas notamment lorsqu'il s'agit d'exhumer les pistes de recherches que l'on aurait souhaitées ouvrir, les sources pourtant recueillies mais toujours inexploitées, les questionnements et les doutes analytiques qui avaient été laissées en suspens faute d'outils conceptuels et de recul critique. Ainsi en est-il par exemple de l'expression « la construction sociale de l'ethnicité » évoquée dans le titre même de ma thèse de doctorat et dont, avec le recul, on peut légitimement se demander s'il s'agissait là d'une formule toute faite ou d'une approche dotée d'une véritable capacité de mise en question ; ou encore de l'indifférenciation analytique entre catégories « ethniques » et catégories « raciales » qui fait aujourd'hui l'objet d'un débat important entre spécialistes. Ainsi en est-il également de la difficulté que pose le fait de devoir faire siennes des catégories de la pratique (« gitan », « maghrébin », « noir », etc.) pour décrire des cours d'action dans lesquels elles ne s'expriment pas explicitement tout en contribuant à informer l'action ; ou, pour mettre provisoirement fin à cet inventaire, celle qui relève de la manière de penser l'articulation toujours problématique et souvent ambiguë entre les dimensions territoriales (se définir soi-même ou être identifié comme étant « d'ici » ou de « là-bas », de tel quartier, de telle ville, de telle région…) et ethniques (se définir

soi-même ou être identifié comme étant « ceci » ou « cela », comme un « x », un « y » ou un « z »). Je reviendrai sur ces différents points qui ont contribué à faire naître de nouvelles questions au cours de cet itinéraire.

Avant cela, je souhaite commencer ce travail de mise en perspective d'une trajectoire de recherche en précisant quelque peu le contexte intellectuel et politique dans lequel s'est inscrit mon cheminement personnel. Il faut pour cela se replonger dans les années 1980, période durant laquelle j'ai entrepris des études courtes et techniques, plus intéressé que j'étais à cette époque par mes activités de musicien dans un groupe de rock et par cette forme d'engagement dans le mouvement culturel « underground » de la scène punk que par la perspective d'une carrière universitaire. Elevé dans une famille d'artisans avant tout préoccupée par le fait de devoir tenir sa place dans la société et d'élever ses enfants dans une optique de reproduction sociale, ma première motivation aura été de prendre une voie radicalement différente, celle de l'émancipation familiale et de la plongée dans le monde de la musique « alternative », mais celle aussi, une fois titulaire d'un CAP d'électromécanique et d'un BEP d'électrotechnique, de l'entrée dans le monde du travail, d'abord par des petits boulots d'appoint, puis comme salarié dans une usine de câblage électrique implantée dans les environs de Nice. Je ne souhaite pas m'étendre sur cette période de mon parcours, dont la description des événements et des routines, des continuités et des ruptures, des cercles d'amitié et des rencontres décisives relèverait plus du récit autobiographique que de l'analyse d'une trajectoire de recherche. Je retiendrai simplement ici que c'est précisément l'impossibilité dans laquelle je me trouvais de développer une quelconque pensée critique, me sentant de plus en plus enfermé dans la routine d'un travail à la chaîne ne permettant aucune forme d'épanouissement intellectuel, qui ma conduit à m'intéresser aux sciences humaines et sociales et en particulier à la philosophie, à l'ethnologie et à la sociologie. Démissionnant alors de cet emploi de câbleur et mettant en même temps un terme à mes ambitions parallèles de carrière dans le milieu de la musique, c'est donc vers l'Université et en particulier vers des études de sociologie et d'ethnologie que je décidais de me tourner.

Ma formation s'est entièrement déroulée à l'Université de Nice, entre 1988, année où j'y ai préparé un Examen Spécial d'Entrée à l'Université, et 1997, date à laquelle j'ai terminé ma thèse soutenue au tout début de l'année 1998. Durant mon cursus de premier et second cycle, j'ai tout de suite été intéressé par les enseignements de Michel Oriol sur les identités collectives, de Jocelyne Streiff-Fénart sur les théories de

l'ethnicité, de Jean-Pierre Zirotti et de Philippe Poutignat sur les apports d'approches phénoménologiques et sociolinguistiques à ce champ disciplinaire. Cet environnement intellectuel m'a permis de découvrir les apports de la psychologie sociale avec des auteurs comme T.H. Allport, M. Sherif, H. Tajfel, S. Moscovici, de l'anthropologie sociale (E.R. Leach, M. Moerman, F. Barth), de la sociologie américaine et en particulier de l'Ecole de Chicago (R. Park, E. Hughes, W. Thomas, A. Strauss, H. Becker, I. Goffman, J. Gusfield, S. Lyman, E. Anderson) encore peu connue en France mais particulièrement présente au sein de l'équipe de l'IDERIC (Institut d'études interethniques et interculturelles), institut universitaire fondé au milieu des années soixante et qui allait ensuite être refondu dans le SOLIIS (Socialisation, Identités et Interactions Sociales), puis dans l'URMIS, unité mixte recherche spécialisée dans les migrations et les relations interethniques (UMR 7032 puis UMR 205).

Cette période est aussi celle d'une prise de conscience politique — jusque-là étrangère à mon environnement familial —, inscrite dans le contexte de la montée de l'extrême droite en France, des tensions interethniques liées au climat instauré par la guerre du Golfe, mais aussi des nouvelles formes de justification du rejet de l'Autre fondées sur un éloge de la différence culturelle emprunté au discours antiraciste dominant. A Nice, cette prise de conscience fut d'autant plus aiguë qu'elle correspondait à l'arrivée sur la scène politique locale de leaders du Front national comme Jean-Marie Le Pen (candidat aux élections législatives de 1993 et 1997 dans une des circonscriptions de Nice et élu au Conseil Régional de la région Provence Alpes Côte d'Azur en 1992 et 1998) et Jacques Peyrat, membre du Front national entre 1977 et 1994, député de 1986 à 1988 et élu comme conseiller général d'un canton de Nice en 1992 sous cette étiquette avant de quitter cette entité politique pour être élu maire de Nice en 1995 et en 2001.

Ces tensions étaient alors particulièrement palpables dans certains quartiers populaires, situés au nord-est de la ville et marqués par l'arrivée et l'installation de différentes vagues d'immigration, décrites dans plusieurs œuvres littéraires (Le Clézio, 1982 ; Raynal, 1988 ; Nucéra, 2000 ; Gallo, 1999). Traditionnellement ancrés à gauche et particulièrement touchés par la crise de la société industrielle et par le phénomène d'exclusion sociale qui en a résulté, les quartiers populaires de Riquier, Pasteur, Saint Roch, Bon Voyage et l'Ariane ont alors été surinvestis par le Front national et sa rhétorique anti-immigrés (*cf.* Van Euwen et Viard, 2004) et ont fait l'objet d'une politique de ségrégation urbaine visant à protéger l'image d'Epinal et les enjeux

touristiques de la Baie des Anges. Comme l'écrivait l'Agence France Presse en 1995 dans une de ses dépêches, *« derrière la façade dorée et accueillante de la Promenade des Anglais, Nice a rejeté au nord de la ville ses communautés étrangères dans une zone populaire où la réalité quotidienne fait oublier le soleil qui inonde la Côte d'Azur »*[1]. Cette politique allait se confirmer tout au long des deux mandats de Jacques Peyrat. Elle consistait à mettre en œuvre une démarche volontariste de valorisation et de patrimonialisation d'une certaine figure de l'« étranger » (celle des voyageurs anglais et russes du XVIIIe et XIXe siècle qui ont contribué à la renommée internationale de la Côte d'Azur et à son enrichissement), tout en l'accompagnant d'une politique de mise à distance de l'altérité plus proche, liée à l'histoire de l'immigration maghrébine dans la ville et qui est passée notamment par des stratégies de maintien des jeunes de banlieue à distance des sites touristiques, et par le vote en 1996 d'un décret municipal « anti-mandicité » utilisé pour exclure les indésirables des secteurs touristiques de la ville durant la période estivale, etc.)[2].

Dans ce contexte, ces années furent également marquées par le développement d'un mouvement militant et culturel, tout à la fois anti-mondialiste et « anti-Peyrat », qui allait progressivement s'implanter dans les friches industrielles et militaires de ces quartiers populaires de la ville, à Saint-Roch en particulier. Intéressé par l'étude de ces ségrégations socio-spatiales, par les logiques d'ethnicisation qu'elles mettent en œuvre dans la gestion de l'espace urbain et par les formes de résistance, de contestation et d'action collective qu'elles développent, je choisis, dès cette époque, d'orienter mon travail de recherche sur les relations ethniques dans la ville.

Sur le plan académique, j'avais alors beaucoup de difficultés à me satisfaire d'une pensée marxiste ou néo-marxiste encore fortement prégnante à cette époque dans le domaine de l'étude des classes populaires et visant à appréhender les divisions ethniques uniquement à partir des fonctions qu'elles remplissent dans le système capitaliste. Plus encore, j'étais particulièrement gêné par le type de position qui consistait à ne voir dans le racisme qu'un instrument idéologique utilisé contre la conscience de classe et qui conduisait, *in fine*, à mettre en œuvre une sociologie

---

[1] *Agence France Presse*, « L'Ariane : un ghetto à l'ombre des palaces niçois », 25 août 1995, 15:02 GTM.

[2] Cette politique touristique d'inclusion/exclusion de la différence dans la ville de Nice a par la suite été étudiée en détail par Ryzlène Dahhan dans un Mémoire de master 2 de Sociologie réalisé sous ma direction (Dahhan, 2008) et dans le cadre d'une recherche collective menée pour le compte de l'Agence nationale pour la cohésion sociale et l'égalité des chances (l'Acsé) **[34]**.

« engagée » en faveur du « dévoilement » des conflits de classe que dissimulent les « réalités » ethniques.

J'ai par contre tout de suite été séduit par la posture de Joseph Gusfield consistant, selon sa propre expression, à faire « un pas de côté » pour se situer en dehors de toute forme d'engagement militant en faveur de telle ou telle position jugée plus en phase avec ses propres orientations de valeurs (Gusfield, 1984). De ce point de vue, je choisissais de m'inscrire dans le cadre d'une sociologie « détachée », dont l'aspiration réside moins dans l'action que dans la compréhension des phénomènes sociaux, et dont la finalité consiste à mettre l'accent sur l'inextricable place des choix moraux et politiques dans les actions humaines.

Une telle posture me paraissait alors d'autant plus importante que je m'engageais à travailler sur des questions de différenciations ethniques, de racisme et d'antiracisme, qui incitent particulièrement au dogmatisme et à l'étalage de bons sentiments. Or, comme le souligne fort justement W. Stoczkowski dans un article publié dans *L'Homme* autour de la conception lévi-straussienne du racisme, « il n'est pas certain que l'habitude répandue de saturer les textes anthropologiques de considérations morales, dont la fonction principale est d'attribuer des blâmes, augmente sensiblement notre intelligence de ce que nous réprouvons : il est malheureusement trop fréquent que l'empressement à juger éclipse le devoir d'étudier, de réfléchir et de comprendre » (Stoczkowski, 2007, p. 40). C'est également une position que je devais découvrir dans certains travaux menés au début des années 1990 par des chercheurs de l'IDERIC, en particulier dans une enquête adoptant une posture *restitutive*[3] menée par Victor Borgogno sur la compréhension des modes migratoires des travailleurs immigrés en France et consistant à réaliser des récits de vie auprès des occupants d'un foyer Sonacotra. Ainsi, la démarche qui visait à restituer *in extenso* la parole de ces travailleurs immigrés vivant en foyer était vue comme un moyen efficace de lutte contre le racisme dans la mesure où cette réalité complexe, parfois difficile à entendre ainsi restituée, pouvait au final constituer un meilleur antidote aux stéréotypes racistes que la contre-propagande que représente bien souvent le discours anti-raciste (Borgogno, 1993).

[3] Selon les catégories élaborées par D. Demazière et C. Dubar, la posture « restitutive » dans les recherches qualitatives en Sciences sociales vient s'inscrire en contrepoint des approches « illustratives » qui, selon ces auteurs, consistent à faire un usage sélectif de la parole des gens au point de l'asservir aux besoins de la démonstration conduite par le chercheur. Ainsi, la posture « restitutive » ou « hyper-empiriste » consiste au contraire à accorder une grande importance à la parole des personnes enquêtées, parole qui est alors considérée comme « transparente », pouvant être comprise en elle-même (Demazière et Dubar, 1997).

C'est en tout cas avec ce type de motivations que je me suis engagé, d'abord dans un troisième cycle de sociologie en 1993, puis comme « jeune chercheur » dans le cadre d'un programme de l'Action Concertée Incitative "Ville" (2000) et, depuis 2001, comme Maître de Conférences à l'Université de Nice-Sophia Antipolis. Les travaux que j'ai menés depuis cette période ont contribué à l'étude des dynamiques identitaires dans le domaine des migrations et des relations interethniques.

D'un point de vue méthodologique, ces travaux se sont inscrits dans une démarche qui renvoie à la tradition du « *fieldwork* » de l'École de Chicago, théorisée par Evrett Hughes (Hughes, 1996) et rendue célèbre en France par les traductions et analyses critiques de Jean-Marie Chapoulie (Chapoulie, 1984). Il s'agit, selon les termes de Hughes, de s'aventurer sur le terrain pour observer, avec pour objectif de faire progresser les connaissances théoriques aussi bien que pratiques sur la société urbaine. Les relations ethniques dans la ville fournissent un répertoire d'affiliations, de labels et de traits stéréotypiques qui leur sont associés, de signes et d'emblèmes qui leur donnent leur sens. La tâche du chercheur qui désire inventorier et analyser de tels répertoires consiste, selon les termes de W. Douglass et S. Lyman (Douglass et Lyman, 1976), à pénétrer dans les environnements et les situations qui font la vie quotidienne des membres de la société et des groupes sociaux concernés. C'est par cette immersion dans les différents milieux où ces processus sont à l'œuvre et dans les mondes sociaux dans lesquels ils s'inscrivent — celui des quartiers « sensibles », des institutions publiques, de l'entreprise, du négoce, des réseaux militants, etc. — qu'un tel programme trouve son sens. Il crée des passerelles entre les différents domaines de recherche — ceux qui s'inscrivent dans les cadres d'interprétation de la sociologie des migrations et des relations interethniques, de la sociologie de la déviance ou de la sociologie urbaine — et ouvre de nouveaux accès à la compréhension des phénomènes sociaux contemporains.

De manière générale, mes travaux s'inscrivent dans une problématique qui tire partie des apports théoriques des courants non substantialistes de l'anthropologie et de la sociologie anglo-saxonnes[4], diffusés en France grâce à la publication de plusieurs ouvrages (Bastenier et Dassetto, 1993 ; Poutignat et Streiff-Fenart, 1995 ; Martiniello, 1995) et à la traduction du texte de F. Barth (Barth, 1969b) qui fait aujourd'hui référence.

---

[4] Parmi les contributions les plus importantes à cette redéfinition de la problématique de l'ethnicité, on peut signaler Barth, 1969a ; Moerman, 1965, 1968 ; Douglass et Lyman, 1976; Lyman et Douglass, 1972.

Or, si les propositions selon lesquelles les identités ethniques doivent être envisagées de manière relationnelle plutôt que substantielle se sont imposées aujourd'hui dans le domaine académique, encore fallait-il en tirer les conséquences sur le plan empirique en identifiant les lieux d'enquête où ces phénomènes d'attribution et de définition d'identités se donnent à voir dans les occasions de la vie sociale. Tel était donc l'objectif qui a guidé tout au long de ces années l'orientation générale de mes différents travaux de recherche.

Entre le début des années 1980, où le constat de l'installation durable de populations immigrées en France et l'émergence des « secondes générations » sur la scène publique ont donné naissance aux premières réflexions sur le thème (Morin, 1981 ; Simon, 1982), et la période actuelle, les recherches empiriques se sont multipliées, contribuant à une meilleure compréhension des phénomènes d'ethnicité ainsi qu'à une plus grande visibilité et reconnaissance institutionnelle accordée en France au domaine des migrations et relations interethniques. Plusieurs analystes ont souligné cette évolution tant quantitative que sur le plan des objets et des problématiques traitées (Oriol, 1981 ; Sayad, 1984 ; Dubet, 1989 ; Streiff-Fenart, 1997 ; Streiff-Fenart, 2006 ; Réa et Tripier, 2003).

J'ai pu contribuer pour ma part à une présentation analytique des travaux qui ont jalonné les parcours éditoriaux de deux revues spécialisées : la *Revue Européenne des Migrations Internationales* (avec M.-A. Hily) **[4]** et *Migrations Sociétés* (avec M.-A. Hily et L. Prencipe) **[9]**. Comme nous l'écrivions dans la *REMI*, onze années de publication entre 1985 et 1995, soit 29 numéros comprenant quelques 263 articles scientifiques et 32 notes de recherche, ne donnaient pas une image exhaustive du domaine, mais fournissaient une matière suffisante pour apprécier les grandes tendances, les points forts et les lacunes d'un domaine somme toute encore récent, mais qui, avec l'accumulation des travaux empiriques et l'élargissement des points de vue théoriques commençait à s'imposer dans le champ académique. Au cours de ce bilan, nous avons pu mesurer l'évolution des thèmes traités qui témoignaient de la mise en adéquation des objets de recherche aux conjonctures sociales et politiques et à la transformation des situations migratoires. Ainsi, « les problèmes relevant des appartenances ethniques, de l'internationalisation des capitaux et des réseaux d'économie ethnique, des nouvelles formes de mobilités en Europe et dans d'autres continents, de l'apparition des phénomènes de diasporas, de la nouvelle donne migratoire dans les pays du Sud, ont contribué à l'émergence de nouveaux axes de recherches et renforcé le transfert

des concepts d'une discipline à l'autre » (p. 163). Plus encore, nous soulignions l'intérêt de faire porter la critique sur les outils d'analyse et les catégories utilisées dans l'élaboration et le traitement des données statistiques, les distinctions par nationalité n'étant plus adaptées à la présence des « nouvelles générations » françaises de naissance, et les tentatives de construction de catégories fondées sur les origines, alors débattues par les démographes, posant de nombreuses questions tant éthiques qu'épistémologiques (De Rudder, 1996) ; mais également, nous relevions l'importance, à un niveau d'analyse plus qualitatif, de développer les réflexions et les recherches empiriques sur les modes de production des identités collectives, sur les processus de catégorisation ethnique des minorités culturelles et sur l'inscription de celles-ci dans l'espace urbain, connotée par des phénomènes de violence et d'exclusion.

L'autre parcours éditorial étudié est celui d'une revue, *Migrations Sociétés*, qui fêtait alors sa dixième année de parution et qui, depuis sa création, a souhaité se faire l'écho de la diversité des travaux de recherche, que ceux-ci soient le fait d'universitaires ou d'acteurs engagés dans les secteurs associatifs et institutionnels, ouvrant ainsi une réflexion sur l'articulation dans ce domaine entre savoirs scientifiques et formes d'engagements dans la sphère publique. Là encore, sur les 302 articles publiés entre 1989 et 1997, de nombreux thèmes ont été abordés, que ce soit les modes d'organisation sociale de l'immigration, les politiques migratoires, les droits sociaux et politiques, le rôle des médias, la famille, l'école, les quartiers d'habitation et la question sociale des banlieues ou encore, bien que dans une proportion moins importante durant cette période, le marché de l'emploi. Nous avons souligné à quel point la question de l'intégration des immigrés et de leurs descendants, objet alors sans cesse en prise avec l'actualité, s'inscrivait au centre de la plupart des contributions, explicitement ou implicitement accolée à celle des identités collectives et de l'ethnicisation des relations sociales. Or, même lorsque les débats médiatisés par la revue s'orientaient vers une discussion du multiculturalisme et de la transformation des sociétés contemporaines, il s'agissait le plus souvent de questionner la place à accorder à des réalités ethniques envisagées comme un « fait » susceptible de remettre en cause ou de redéfinir le « modèle français d'intégration » fondé sur le principe de citoyenneté individuelle. Dans cette optique, l'ethnicité apparaissait comme le résultat d'une désorganisation sociale et s'analysait comme l'expression d'une mauvaise intégration dans un système lui-même pensé comme cohérent. Et c'est précisément contre cette manière de penser l'ethnicisation comme le résultat de *problèmes sociaux* affectant la société (l'exclusion sociale, les incivilités des jeunes d'origine étrangère, le développement

d'espaces de relégation, la montée du chômage…) que j'ai engagé mon premier travail de recherche entre 1993 et 1997, travail qui a débouché sur une thèse de Sociologie **[5]** publiée en 1999 dans la collection *Logiques sociales* des éditions l'Harmattan **[8]**, et qui a donné lieu à la rédaction de plusieurs articles et chapitres d'ouvrages **[1]**, **[2]**, **[3]**, **[6]**, **[7]**, **[13]**, **[14]**, **[17]**, **[21]**.

USAGES SOCIAUX DES CATEGORIES ETHNIQUES EN MILIEU URBAIN

La première tâche à laquelle je me suis livré en amorçant cette recherche fut un examen critique de la littérature sociologique anglo-saxonne portant sur les « problèmes sociaux[5] » et ayant donné naissance aux approches « constructivistes » ou « constructionnistes » **[3]**. Comme le résume bien Lorenza Mondada, celles-ci restituent les problèmes sociaux non pas par rapport à des conditions, des causes, des faits considérés comme a-problématiquement préexistants et qu'il suffirait de soumettre à l'enquête, mais par rapport au travail discursif par lequel le problème émerge et est défini comme tel, par lequel ses manifestations sont décrites et par lequel ses origines sont interprétées par les différents membres, corporations, collectivités sociales » (Mondada, 2000, p. 22). C'est ainsi que Spector et Kitsuse définissaient dans les années 1980 ce qui s'impose publiquement comme des « problèmes sociaux » comme étant le résultat « des activités d'individus ou de groupes qui expriment des griefs et des revendications par rapport à des conditions supposées. L'émergence d'un problème social est contingente de l'organisation des activités affirmant le besoin de réduire, d'améliorer ou de changer des conditions. Le problème central d'une théorie des problèmes sociaux est alors de rendre compte de l'émergence, de la nature et du maintien de ces activités de *claims-making* et de leurs réponses » (Spector et Kitsuse, 1987, p. 75-76). Comme le souligne Joseph Gusfield, cette manière d'appréhender l'analyse des problèmes sociaux supprime la « raideur affective » en regardant les conditions des problèmes comme des questions de choix partisans ou professionnels plutôt que comme des conclusions qui font partie de la nature des choses. Ce qui distingue cette perspective d'une analyse traditionnelle est un peu comme les

[5] L'intérêt de la sociologie américaine pour les « problèmes sociaux » s'explique en partie par l'histoire de la discipline qui, à Chicago notamment, a pu se développer grâce aux financements des fondations philanthropiques très soucieuses de combattre les « maux » de la société. Ainsi, contrairement à la France où ces considérations étaient sans doute trop « pratiques » pour une sociologie longtemps dominée par la pensée durkheimienne, la question des problèmes sociaux s'est imposée Outre-Atlantique comme un des grands axes de la recherche en sciences sociales.

explications des mouvements de protestation. Ceux qui protestent expliquent leurs actions par les conditions externes par lesquelles leur protestation est une réponse juste et normale alors que ceux qui doutent de la pertinence de la protestation regardent les acteurs comme des « agitateurs extérieurs » qui ont attisé le conflit pour créer la conscience du problème. Ainsi, ce que les praticiens ou les militants dénoncent comme de « vrais problèmes », le sociologue les aborde comme des relations publiques, comme des choix politiques ou des mouvements sociaux (Gusfield, 1984, p. 45). Une telle analyse a conduit ces différents auteurs à questionner la relation entre une condition, les activités de mécontentement et les réponses qui s'y rapportent, et à envisager la possibilité selon laquelle ce sont les arguments conventionnels que ces conditions soulèvent lors du mécontentement qui activent les réponses institutionnelles susceptibles d'être légitimement accordées. En d'autres termes, la conscience de l'habilitation de certaines institutions oriente la définition des conditions comme étant perturbatrices ou incommodantes. Ce sont alors les solutions présumées qui produisent les problèmes en fournissant la grille sur laquelle ceux-ci sont posés (Spector et Kitsuse, 1987, p. 84). C'est également ce que percevait Hughes en affirmant qu'en matière de définition des problèmes sociaux le plaignant est généralement amené à concevoir et à adapter son action en fonction de la compétence présumée de son destinataire et de sa capacité à réagir :

> « C'est dans le cours de l'interaction que les problèmes des gens trouvent leur définition. Les mécontentements et les plaintes sont le lot de l'espèce humaine mais les maux sont des inventions. Ce sont des définitions de conditions et de situations. Les professionnels ne font pas que prendre en charge les problèmes. Ils les définissent de par leur prise en charge » (Hughes, 1971, p. 422).

Un des points essentiels soulevé par ces analyses est celui de l'attention publique des problèmes sociaux. Cette question trouve son origine dans la pensée interactionniste de Blumer pour qui le processus de définition collective détermine l'émergence des problèmes sociaux, la manière par laquelle ils sont perçus, abordés et considérés, le type de politique publique mise en place pour y répondre (Blumer, 1971). Dans le développement de cette approche, Gusfield a ensuite mis l'accent sur les qualités dramaturgiques, cérémonielles et rituelles des actions et des politiques publiques. Reprenant à son compte la métaphore théâtrale de Goffman, il considère les actions publiques comme des œuvres d'art réalisées selon des conventions particulières. Son étude du problème de l'alcool au volant s'intéresse à la production

scientifique centrée sur cette question et montre, par l'analyse stylistique des documents, comment ceux-ci agissent comme des réalisations qui mettent en scène le phénomène de l'alcool au volant comme une question à la fois morale et cognitive, et qui apparaît comme inflexible et extérieure aux choix et aux intentions humaines. Il montre ainsi, par cette analyse et par d'autres menées notamment sur les lois promulguées, sur les significations qu'elles incarnent et qu'elles renforcent, que les illusions de cohérence, d'effectivité ou de détachement éthique et politique sont construites comme des réalités alors que sur la scène publique, dans les médias, les études scientifiques, les expertises, ou dans la justice, la sécurité routière, l'alcool, la boisson et la conduite sont des objets de l'analyse et des objectifs politiques. Les "faits" sont choisis, arrangés, éclairés et proposés comme des découvertes dans le contexte des considérations pratiques et particulières de leur découvreurs (Gusfield, 1981).

C'est donc sur la base de cette analyse que je me suis intéressé au début de mon travail de thèse aux conditions d'émergence du « problème des banlieues » en France, aux arguments conventionnels servant à le définir comme un problème public, aux valeurs qui sous-tendent les expressions d'indignations morales et d'outrage mobilisées pour le dénoncer[6], aux types d'actions et de réactions mobilisés pour le traiter[7], aux institutions qui se sont emparées de son traitement[8].

En effet, depuis le début des années quatre-vingt, les grands ensembles d'habitation apparaissaient de plus en plus comme des lieux d'événements médiatiques (Champagne, 1991). Construits entre 1960 et 1975 pour pallier les problèmes de logement rencontrés dans les grandes villes, ils se présentaient désormais dans les discours politiques et médiatiques comme l'illustration centrale de la « crise sociale ». Les incidents périodiques dans les quartiers périphériques favorisaient l'exploitation

---

[6] Dans les problèmes sociaux, les valeurs sont invoquées pour justifier des revendications ou des demandes ou pour exprimer son mécontentement, son indignation, son outrage. Elles sont des réponses à la question : "pourquoi cela vous met-il en colère ?" Elles peuvent faire l'objet d'un choix stratégique en fonction de l'institution, de l'association, de l'organisation à qui elles s'adressent. La stratégie dans le choix des valeurs vient s'ajouter à la manière de tourner sa revendication en fonction de son interlocuteur. Le *vocabulaire des valeurs* fournit donc aux participants qui souhaitent exprimer des mécontentements un large éventail de choix qui ne sont pas mécaniquement déterminés par la condition elle-même (Spector et Kitsuse, 1987, p. 92-93).

[7] En particulier, la mise en œuvre des différents dispositifs qui se sont inscrits dans ce qui est progressivement devenu ce que l'on a longtemps appelé en France en parlant des banlieues les « politiques de la ville ».

[8] Comme l'explique Patrick Champagne, les événements de Vaulx-en-Velin ont mis en évidence le fait que les journalistes sur le terrain des « banlieues » n'avaient pas, au niveau gouvernemental, d'interlocuteur officiel pour parler de ce nouveau problème médiatique. D'où la création de la Délégation Interministérielle à la Ville, d'un Secrétariat d'Etat aux quartiers en difficultés, puis d'un Ministère de la Ville Ministère de la Ville qui ont permis de faire exister le point de vue public de l'État (Champagne, 1991).

politique et médiatique de la figure emblématique du « ghetto » américain pour rendre compte de la situation des cités françaises à l'origine du « malaise des banlieues ». De nombreux auteurs ont alors cherché à s'appuyer sur une définition plus rigoureuse de la notion de ghetto pour montrer que les banlieues françaises s'en écartaient (Dubet et Lapeyronnie, 1992 ; De Rudder, 1982 ; Simon, 1992 ; Wacquant, 1992a, b). Le point de vue que je défendais alors par rapport à ce débat ne consistait pas à savoir si la réalité des banlieues françaises était ou n'était pas comparable à celle des ghettos américains, mais à rendre compte du processus par lequel s'était fixée en France une représentation sociale qui, tout comme l'image du ghetto dans le contexte américain et celle de *l'inner city* dans la société britannique, associait désignations ethniques et localisations urbaines ethnicisées.

A la suite de cette première approche portant sur l'émergence et l'ethnicisation du problème des banlieues en France, j'ai engagé un travail de terrain dans un quartier périphérique de Nice typiquement labellisé dans la région comme « sensible », difficile », « à problèmes ». Plusieurs études ont été réalisées afin de rendre compte des différents contextes sociaux dans lesquels il était fait usage de catégories ethniques et d'en cerner les rhétoriques propres : les articles de la presse locale et nationale qui traitent des activités et des événements survenus dans ce quartier ; l'étude ethnographique de contextes institutionnels tels que celui de l'école — ici, d'un collège public — ou de l'action culturelle municipale — en particulier d'une salle de spectacle implantée dans le quartier — ; enfin, l'observation d'interactions directes qui se jouent dans l'espace de la rue et des transports urbains qui relient cette périphérie urbaine au centre-ville.

J'ai ainsi pu montrer comment c'est dans le cadre de la définition du quartier étudié comme espace « sensible », de son caractère problématique ou de la position emblématique qu'il occupe localement, que le marquage des différences trouve son sens : les catégories et les stéréotypes ethniques y sont attribués pour configurer des événements, pour désigner et délégitimer ceux qui sont responsables de l'insécurité, pour maintenir l'ordre social dans les institutions, ou encore pour mettre en scène des compétences qui valorisent une appartenance au « quartier ». On peut voir comment les journalistes de la presse nationale qui ont à rendre compte d'un événement survenu dans ce quartier inscrivent les faits dans le contexte plus large de la « crise des banlieues » et puisent dans le registre propre à son traitement : celui des « bandes ethniques » **[1]**. On constate également combien l'usage des catégories ethniques est

enchâssé dans le travail pratique de description et de formulation des problèmes de quartier qui incombe au journalisme de proximité **[2]**. De la même manière, les observations menées dans les espaces institués soulignent le lien établi entre la mise en danger des normes collectives — et notamment celle de l'indifférence aux différences ethniques et culturelles — et la mobilisation de connaissances d'arrière-plan sur les « cultures ethniques ». Enfin, on constate que les phénomènes de discrimination observés dans les lieux publics ne sont pas simplement le fait de l'origine ethnique ou du lieu de résidence de ceux qui en sont victimes, mais d'une élaboration mutuelle entre les deux à partir de différents indices informationnels. Les apparences « raciales » sont l'une des caractéristiques qui permettent l'identification des « indésirables » dans les boîtes de nuit, des « individus suspects » dans les grands magasins, des personnes « non fréquentables » dans les rencontres fortuites entre jeunes dans les rues du centre-ville, mais elle ne sont ordinairement qu'un indice qui, couplé avec d'autres — ceux, précisément, qui, comme la tenue vestimentaire, les façons de parler et de se présenter, renvoient à une appartenance territoriale — permet de reconnaître et d'identifier les « jeunes des banlieues ».

Ainsi se joue dans ces différents contextes le passage d'un registre de sens — celui de la banlieue, de la marginalité sociale, de la pauvreté — à un autre, qui lui correspond implicitement, et qui repose sur des critères de différenciation et de hiérarchisation ethniques. Ces contextes déterminent toutefois une organisation différente des niveaux de contraste entre les catégories mobilisées. Pour les journalistes de la presse de proximité par exemple, la distribution des rôles dans la description du problème de l'insécurité contribue à marquer une distinction entre ceux qui sont désignés par des catégories généralisantes (les « habitants » du quartier, les « riverains » qui se plaignent des nuisances...) et ceux qui sont ethniquement nommés : les « Gitans » et les « Maghrébins ». Inversement, pour ceux qui ont la charge de faire appliquer les normes scolaires, ces mêmes catégories ethniques ne sont pas, ensemble, opposées à des catégories non ethniques, mais distinguées du fait de la volonté et des capacités différentielles des uns et des autres à s'intégrer au cadre scolaire. Enfin, pour les jeunes du quartier qui manipulent ces catégories avec beaucoup d'aisance dans leurs activités ordinaires, le niveau de contraste est encore ailleurs. C'est en effet l'opposition entre « cailleras[9] » et « bouffons » qui détermine en premier lieu le sens

[9] Terme d'usage courant chez les jeunes du quartier et qui signifie « racaille » en verlan.

attribué aux comportements de chacun et qui permet de définir qui fait partie du groupe et qui est considéré comme *outsider*.

Une telle variabilité des usages ne rend pas pour autant l'ethnicité inopérante comme structuration du monde social. On peut même dire que c'est au contraire parce que son sens circule d'une pratique sociale à l'autre, parce qu'il est l'objet de redéfinitions et de reformulations par les différents acteurs sociaux impliqués d'une manière ou d'une autre dans cette construction, que l'on peut attester, en France, d'une ethnicisation des relations sociales. En fait, cette variabilité ne tient pas seulement à des différences de stratégies que les acteurs sociaux mettent en œuvre pour manipuler, au mieux de leurs intérêts, les affiliations ethniques. Elle se rattache plutôt à des logiques pratiques selon lesquelles ils font ce qu'ils ont à faire — mener des tâches de journalistes, de surveillants, d'organisateurs de spectacles — et dans lesquelles les catégories ethniques sont utilisées comme des compétences de comportement en situation. Elles ne s'imposent pas comme vrais ou fausses, mais sont utilisées parce qu'elles présentent un intérêt *pour l'action*, dans les contextes où les acteurs leur confèrent une pertinence organisationnelle : pour donner du sens à un événement ou assigner à certains individus une position de « minoritaire », comme dans les discours médiatiques ; pour désamorcer une accusation de racisme ou ramener les élèves les plus durs dans le cadre scolaire, comme j'ai pu l'observer dans le collège ; pour établir la programmation culturelle, organiser la promotion d'un concert et régler les interventions du service de sécurité, comme c'était le cas dans la salle de spectacle ; ou encore pour maintenir la sociabilité au sein d'un groupe à travers toutes sortes d'activités où elles sont mises en jeu (joutes oratoires, insultes rituelles, discussions, moqueries) comme autant de manières de rendre manifeste une compétence de membre, comme l'a révélé l'étude des interactions entre les jeunes du quartier qui se donnent à voir en tant que tels dans les différentes scènes publiques observées (collège, théâtre, autobus, bars...).

À l'issue de ce travail, je ne pouvais que constater l'étendue du décalage entre un « modèle » d'intégration républicaine fondé sur l'égalité des citoyens par-delà leurs caractéristiques particulières et la réalité de la société concrète, faite de diversités et d'inégalités. D'un côté, l'unité politique proclamée se définissait, au nom de principes universels, par le refus de reconnaître l'existence de communautés hiérarchisées et de nommer les populations immigrées selon des catégories ethniques. De l'autre, les discours médiatiques, les interactions routinières et le fonctionnement même des

institutions mobilisaient tout un répertoire de catégories ethniques servant à interpréter le comportement des personnes en fonction de leur classement explicite ou implicite dans ces catégories

Un tel constat n'était certes pas nouveau et de nombreux travaux avaient mis en évidence le fossé qui se creusait, en France, entre le principe de non-reconnaissance des différences de race, d'origine et de religion dicté par la Constitution, et le maniement de telles différences dans les domaines les plus divers de la vie sociale : médiatisation des événements ; pratiques informelles de quotas de recrutement à partir d'une définition des demandes d'attribution en termes d'ethnicité dans les logements sociaux ; discrimination à l'embauche ; constitution par la police de critères d'identification basés sur le phénotype des personnes ; emploi implicite au sein des administrations scolaires de procédures qui consistent à prendre en compte l'ethnicité des élèves dans la « fabrication des classes », etc.

Si toutes ces études montraient que les effets d'étiquetage étaient à la fois puissants et constants, elles présentaient également ce phénomène comme une forme de dérapage de l'organisation politique, comme un manquement voué à être corrigé, limité ou contrôlé. C'est en ce sens par exemple que Patrick Simon a pu parler du « décalage » sans cesse croissant — et qui impose un réajustement — entre des catégories juridico-administratives — celles des recensements de la population et des nomenclatures officielles de la gestion des ayants droit aux mesures compensatoires fixées par les politiques publiques — et les catégories sauvages de l'homme de la rue ou des médias qui font un usage intensif des références ethniques ou raciales (Simon, 1993). C'est également en ce sens que Jean-Paul Payet analysait l'émergence de catégories ethniques dans l'univers scolaire : alors que l'école républicaine française apparaissait communément comme l'un des piliers de l'intégration nationale, elle se trouvait traversée par des logiques ségrégatives qui remettaient en cause le principe de neutralité culturelle et religieuse sur lequel elle reposait (Payet, 1995).

Mes recherches m'amenaient à aborder les phénomènes d'ethnicité comme une logique paradoxale telle que l'avait analysée M. Feldblum à propos de « l'affaire du foulard[10] » plutôt qu'en termes de décalage entre principes et réalité. C'était en effet plus pour mener à bien leurs mandats tels que définis par les institutions républicaines que pour en contester la légitimité que les acteurs institutionnels étaient amenés à faire

[10] Elle montrait comment les mesures prises dans le but de favoriser l'intégration des jeunes filles d'origine maghrébine s'appuyaient sur une prise en compte préalable de leur différence culturelle (Feldblum, 1993).

usage de catégories ethniques et des stéréotypes les caractérisant. Les observations de terrain montraient bien comment, pour sauver l'essentiel, les acteurs qui avaient à gérer les difficultés propres au maintien d'un service public égalitaire étaient contraints à faire de l'ethnicité une ressource mobilisable dans l'action. Elles soulignaient par là la nécessité pour eux de réintroduire des différences dans la gestion quotidienne des relations sociales, ce qui les plaçait dans des situations parfois inconfortables. Ils se trouvaient en effet dans l'obligation de dénier leurs propres catégories de la pratique ou de les justifier par des prétextes culturels, historiques ou religieux[11].

Cela impliquait d'interroger le traitement institutionnel de l'ethnicité à partir d'une perspective le situant à la fois comme inévitable et indéfiniment problématique. Il était inévitable dans la mesure où les institutions en question se trouvaient de fait confrontées à des dynamiques d'ethnicisation qui existaient bien en dehors des normes institutionnelles. Mais il était également toujours problématique en ce qu'il n'y avait pas de réponse institutionnelle possible à cette dynamique, ce qui contraignait les acteurs sociaux à devoir faire preuve d'une maîtrise de la situation indéfiniment productrice d'ajustements[12].

MOBILITES ET ALTERITE

Après le travail de publication de ma thèse, plusieurs occasions de participer à des recherches collectives se sont présentées. Celles-ci m'ont permis, entre 1999 et 2005, d'approfondir certaines questions analytiques laissées en suspens durant mon doctorat, d'explorer de nouvelles pistes de recherche et de nouveaux terrains d'investigation et de découvrir le travail en équipe avec d'autres membres du laboratoire, tout en gardant une ligne directrice dans mes démarches personnelles qui consistait, d'une part, à toujours privilégier l'enquête empirique dans la manière de produire de la connaissance et, d'autre part, à centrer mes propres interrogations sur l'analyse des relations ethniques dans la ville.

---

[11] Les « Gitans », par exemple, était souvent présentés comme une « population » qui n'arrivait pas à s'intégrer du fait de ses traditions liées au nomadisme.

[12] On comprend dès lors qu'une telle logique paradoxale se prête difficilement à sa réification dans des catégories statistiques. En ce sens, le débat ouvert dans les années 2000 sur le site internet de l'INED par A. Blum et M. Gribaudi sous le titre « Démographie et catégories ethniques » (http://www-census.ined.fr/debat/Contributions) a été l'occasion d'engager une véritable réflexion sur la question de la catégorisation ethnique.

La première de ces recherches collectives a été réalisée entre 1999 et 2002, sous la direction scientifique de Marie-Antoinette Hily et d'Emmanuel Ma Mung (Hily*, et al.*, 2002) dans le cadre d'un programme financé par la MIRE[13] et coordonné par MIGRINTER (UMR 6588). Comprenant plusieurs enquêtes empiriques menées par différentes équipes de chercheurs, celle-ci visait à comprendre les nouvelles formes migratoires à l'œuvre dans le cadre de la mondialisation de l'économie et des modifications des frontières et des législations liées à la construction de l'Europe.

Cette problématique générale nous a amenés à nous interroger sur les migrants et leurs activités ainsi que sur la manière dont le rapport à l'altérité se déploie dans des situations sociales. Le paradigme de la mobilité tel qu'il a été problématisé dans les travaux d'Alain Tarrius (Tarrius, 2000 ; Tarrius, 2002) a servi de point de départ aux différentes démarches d'enquêtes et aux approches méthodologiques des chercheurs engagés dans ce programme. Il permettait en effet de saisir les modalités de la circulation des migrants et de rendre compte des changements perçus ces dernières années : diversification des destinations, complexité croissante de l'organisation des groupes traversant ou s'appropriant des territoires selon les opportunités des marchés, durcissement officiel des législations nationales, etc. Les recherches engagées ont consisté à observer des pratiques et des acteurs en situation : observation de lieux privilégiés considérés comme des espaces de rencontres, d'échanges, de négociation et d'interactions de populations installées et migrantes.

Un des aspects développé dans ce programme a consisté à s'intéresser à la contribution des migrants à la création d'espaces marchands plus ou moins structurés. Dans les années 1990, les recherches engagées sur les populations migrantes qui échappent au salariat traditionnel pour saisir les opportunités de faire du négoce ont porté sur le développement d'un « commerce ethnique » et sur la constitution de réseaux économiques transnationaux qu'implique cette activité (Ma Mung, 1992 ; Ma Mung, 1994 ; Peraldi, Foughali et Spinousa, 1995 ; Boubakri, 1985 ; Boubakri, 1999). Plus encore, elles ont mis en évidence des pratiques commerciales, des « façons de commercer » et « d'entrer en économie » qui s'observent en milieu urbain et qui se développent dans les interstices des places marchandes traditionnelles (dans les couloirs de métro, les zones piétonnes, à la périphérie des marchés, des foires, sur les plages en saison estivale, etc.) (Raulin, 2000, 2009 ; Morokvasic-Muller, 1999). Ces

[13] Catégories et lieux des circulations migratoires (convention WKO 324).

pratiques informelles de vente « à la sauvette » touchent désormais des populations diversifiées sur le plan des provenances nationales : pays du Maghreb, d'Afrique occidentale, d'Europe de l'Est, d'Amérique latine, d'Asie. Faisant partie intégrante de la vie urbaine, ces petits vendeurs jouent un rôle de plus en plus affirmé dans les secteurs du tourisme en proposant ce que recherchent de nombreux vacanciers en mal d'exotisme. Et s'ils contribuent de ce fait à la création des richesses locales, ils participent également d'une recomposition identitaire de l'espace public urbain et de la construction sociale d'une représentation cosmopolite de la ville.

C'est en partant de ce constat que nous avons décidé avec M.-A. Hily (MIGRINTER) d'engager une recherche portant sur les frontières et les saillances ethniques liées à la présence de migrants se livrant à des activités de vente, souvent informelle, dans les villes de Menton et Vintimille **[16]**, **[18]**, **[19]**, **[20]**, **[22]**.

Distantes de moins de cinq kilomètres l'une de l'autre mais situées de chaque côté de la frontière, ces deux villes restent très contrastées en dépit de l'ouverture de la frontière et de la circulation incessante des personnes qui la traversent. D'un côté, Menton s'est forgé une image de station balnéaire paisible, visant une clientèle aisée et internationale. Les autorités locales y tolèrent la présence de quelques vendeurs de rue bien identifiés — des Sénégalais pour la plupart — dans les lieux fréquentés par les touristes (la zone piétonne, le port, les plages) à condition qu'ils se consacrent exclusivement à la vente de ce qu'il est convenu d'appeler « les objets d'art africain » (statuettes, masques, Djembés). De l'autre côté, Vintimille est connue pour son marché frontalier où convergent chaque vendredi plusieurs centaines de migrants originaires de nombreuses régions du monde (Sénégal, Chine, Équateur, Inde, Pakistan, pays du Maghreb, pays de l'Est) et spécialisés dans la vente « à la sauvette » de contrefaçons (sacs à main, montres, lunettes, polos). Attirés par la forte demande de la clientèle française et des touristes séjournant sur la Côte d'Azur, les vendeurs font le déplacement depuis Gênes, Milan, Turin et d'autres villes plus lointaines où ils résident pour écouler leurs marchandises.

Le parti pris méthodologique a été de ne pas sélectionner, au début de notre enquête, des populations migrantes en fonction de leur origine nationale, mais d'entrer en relation avec tous ceux qui fréquentaient le marché à titre de vendeur ou d'acheteur. Nous avons également suivi une quinzaine de vendeurs qui ont accepté de collaborer à l'enquête réalisée entre 1999 et 2001. Cela nous a permis de les suivre dans les villes où ils résident ainsi que sur les différents petits marchés de la région et dans les

nombreuses petites stations balnéaires qui se succèdent sur toute la côte ligure où beaucoup d'entre eux travaillent en dehors des jours de marché.

Le premier élément que cette recherche a permis de soulever est celui du type d'organisation réticulaire qui se construit au cours de l'expérience des migrants et de leur mobilité. Ceux-ci organisent leur vie dans un espace social reposant à la fois sur les liens familiaux et de voisinage (les compatriotes) et sur ceux établis avec des personnes ressources rencontrées au cours de leur périple. Commercer et en attendre des bénéfices sont au centre du processus qui crée les conditions mêmes de la relation sociale. Gagner de l'argent pour faire vivre la famille restée au pays, développer un nouveau projet, préparer une autre destination, prendre un emploi temporaire pour avoir des papiers, toutes ces activités ne peuvent être menées dans un isolement individuel, ce qui amène à rechercher des alliances de différentes natures. De ce point de vue, ce qui se joue sur le marché de Vintimille comme d'ailleurs dans d'autres lieux de rencontre des petits artisans de l'économie informelle mondialisée, c'est la construction de formes originales de socialité faite d'un mélange de liens communautaires, entre compatriotes d'ici et d'ailleurs, et de liens entre particuliers, d'alliances ponctuelles, de rencontres opportunes, qui permettent d'ériger des ponts et de franchir des distances sociales plus importantes que ne le permettent les relations entretenues à l'intérieur d'un réseau communautaire.

C'est ainsi que s'élabore au fil des rencontres et des opportunités locales un rapport particulier à l'altérité qui n'est pas uniquement déterminé par les croyances subjectives à des communautés d'origine. Les migrants en question ne font pas forcément que passer, traverser des univers de normes. Ils peuvent également s'inscrire de manière originale dans la vie locale, contextualiser les différentes affiliations identitaires pour s'adapter aux situations, passer d'un espace de normes (celui du mouridisme auquel adhèrent de nombreux vendeurs sénégalais par exemple) à un autre (celui du village, des marchés, des « copains » que l'on retrouve après le travail). Ils constituent ainsi autant d'intermédiaires, de « liens faibles » (Granovetter, 2000) qui mettent en relation des individus et créent par là des passerelles entre différents mondes. En circulant dans divers réseaux de relations, ils composent en l'expérimentant un espace déterritorialisé, détaché des cadres spatiaux légaux.

Un autre point que soulève cette recherche est celui de l'importance que prend la notion de *projet* dans la manière par laquelle les vendeurs rencontrés mettent en récit leur parcours migratoire. Au fil des entretiens se dessinait toute une grammaire du

projet qui n'est pas sans rappeler la rhétorique néomanagériale à partir de laquelle se construit l'esprit du capitalisme mondialisé (Boltanski et Chiapello, 1999). Par exemple, la description de « ce qui compte » dans le monde des petits entrepreneurs transnationaux accorde beaucoup d'importance aux relations de « face à face » dans le « business », aux situations « vécues ensembles » avec les gens avec qui on travaille, à la « parole donnée » dans les « échanges », à l'« entraide » entre ceux qui partagent une même « volonté d'entreprendre », à la « coopération », à l'établissement de « partenariats » dans le montage de nouveaux « projets », à la « mobilité », à la construction de « réseaux », etc. Tous ces termes reviennent sans cesse dans le discours de ces vendeurs qui se définissent eux-mêmes comme appartenant, même si c'est « par le bas » (Portes, 1999), au monde du commerce international dont ils se sont appropriés l'idéologie connexionniste. Telle qu'elle est décrite dans leurs discours, l'activité par excellence est celle qui consiste à s'insérer dans des réseaux (ethniques, confrériques, familiaux, amicaux, professionnels), à les explorer pour rompre leur isolement. Cette activité se manifeste dans la multiplicité des projets de tout ordre, qui peuvent être menés concurremment, en opérant des liaisons nouvelles entre des réseaux distincts qui s'étendent sur des territoires qui peuvent être géographiquement très dispersés.

Ainsi, la vie des migrants telle qu'elle est ici restituée dans la narration est présentée comme une succession de projets d'autant plus valables qu'ils sont plus différents les uns des autres et qui permettront aux individus de sortir de l'isolement et de s'inscrire dans ce monde de l'entreprenariat mondialisé. Les opportunités légales ou illégales de commercer sont souvent considérées et vécues comme un tremplin, comme un moyen de développer d'autres projets élaborés grâce aux contacts noués lors de cette expérience. En ce sens, on peut dire que leurs activités participent du développement d'un esprit entreprenarial qui se calque, même si c'est à une autre échelle, sur le modèle du grand commerce international. Comme dans la rhétorique du néomanagement, la « grandeur » des personnes et des choses se mesure dans leurs propos par l'activité — qu'elle soit salariale ou non salariale, licite ou illicite, bénévole ou intéressée — en ce qu'elle vise à générer des projets ou à s'intégrer dans des projets initiés par d'autres.

Dans ces projets, le pays d'origine reste fortement présent et toujours à l'horizon d'un va-et-vient ou d'un retour, avant un nouveau départ. Il constitue le point central d'un espace ouvert aux diverses opportunités de circulations migratoires et dans lequel

s'élaborent des hiérarchies de destinations et d'intérêts. Ce sont ces hiérarchies qui permettent aux acteurs de jouer avec, ou de déjouer, les contraintes introduites par les politiques des États.

Autre élément de l'analyse, les traits différentiés que les vendeurs migrants mettent en relief de part et d'autre de la frontière répondent aux situations économiques, sociales et policières propres à chacune des deux villes étudiées. La différence de comportement, les rôles que l'on tient deviennent, sinon des stratégies, du moins des adaptations que l'on veut efficaces et rentables pour faire commerce. Un même vendeur peut très bien se présenter sur le marché de Vintimille en soulignant des savoir-faire de négociateur moderne et incarner le rôle de « goulou-goulou » sur les plages de Menton en utilisant un parler volontairement « petit nègre », dixit un vendeur. Dans le premier cas, l'impression donnée dans les situations de négoce est celle du vendeur exercé, rusé, toujours pressé, fixant les règles de la négociation tout en jouant à cache-cache avec les carabiniers de Vintimille sous les regards des chalands. La tenue la plus adéquate est alors celle qui prévaut dans ce type de scène urbaine : jean, chemise ou polo, baskets, casquette américaine. Dans l'autre cas, le rôle incarné correspond aux traits stéréotypiques attendus des « vendeurs africains » tel qu'on a coutume de les voir exercer sur les plages de la Côte d'Azur. Il s'agit alors pour le vendeur de laisser l'initiative de la négociation au client — le « patron » — et de lui faire croire qu'il a réussi à le berner. Les sandales de plage et le boubou sont alors de circonstance, ainsi que l'accent.

A Menton, tout le monde s'accorde à dire que les « Africains » qui vendent sur les plages n'ont rien à voir avec ceux que l'on trouve de l'autre côté de la frontière. Ils sont présentés de manière positive, en soulignant le supplément d'exotisme qu'ils apportent à cette station balnéaire « calme et paisible ». Plus encore, cette image du « bon africain » qui s'oppose à celle des « Maghrébins » ou à celle des « vendeurs de contrefaçons noirs présents en Italie » outre qu'elle nous est familière, héritière d'un colonialisme paternaliste toujours présent, prend un autre sens dans le contexte mentonnais où le tourisme est la grande activité estivale. L'« Africain » est d'autant plus « sympathique » qu'il n'est lui aussi que de passage, contrairement aux « immigrés maghrébins », installés à Menton. Ainsi, la mobilité est valorisée parce qu'elle apparaît comme moins dérangeante. Personnages intermittents qui partent et qui reviennent, peu nombreux, qui ne rentrent pas en concurrence avec les commerçants locaux, les vendeurs migrants se trouvent être finalement assez conformes à ce que l'on attend d'eux.

De ce point de vue, la frontière joue bien son rôle de marquage de gestion des populations immigrées. Cet espace frontalier met en scène de la différence : différence entre les politiques d'immigration italiennes et françaises, différence dans la représentation de l'étranger, différence dans les politiques locales, différence enfin dans le contrôle de l'ordre social.

Enfin, la réalisation de cette recherche collective nous a amenée à nous situer dans un débat présent en France dans les années 2000 autour de la notion de « nouveaux cosmopolitismes » proposée par Alain Tarrius dans son anthropologie des mobilités, associant volontiers à l'idée de cosmopolitisme ce qui est de l'ordre de la fluidité, de la capacité à s'approprier des règles et des normes qui s'écartent des socialisations primaires.

Dans cette optique, l'analyse porte sur les formes migratoires qualifiées de « nomades ». Elle rend compte de ce que Péraldi (Peraldi, 2002) a appelé *la fin des norias* organisées par les États émetteurs et destinataires dans la gestion d'une organisation fordiste du travail et ce que Tarrius (Tarrius, 2002) résume en disant des migrants qu'ils ne sont désormais ni *d'ici*, ni *de là-bas* mais *d'ici et de là-bas à la fois*. Elle s'intéresse tout particulièrement à l'expérience propre que procure l'acte migratoire, aux compétences ou « savoir-circuler » qui s'en dégagent, à la capacité des migrants à traverser des univers de normes structurés par des pouvoirs locaux dont les ordres reposent sur une organisation des identités sédentaires (l'autochtone ou l'assimilé, l'ancien migrant en voie d'intégration mais faisant toujours l'objet d'une stigmatisation, etc.). Elle se propose d'écrire une « histoire autre » de la présence des migrants en montrant comment ceux-ci ont su prendre leurs distances avec les sociétés d'accueil pour développer des activités commerciales et construire des affiliations multiples. Enfin, elle souligne l'émergence de « rapports sociaux originaux » et dégage « le caractère civilisationnel de l'indifférenciation ethnique » qui produit du « mélange », « renouvelle les cosmopolitismes », « bouleverse l'ordre des hiérarchies de l'identité locale », produit « une harmonie des mondes de l'altérité » sous la forme d'une « identité cosmopolite du migrant » (Tarrius, 2002) et réhabilite la figure paradigmatique de *l'étranger* dont la *mobilité* et la *liberté* (celle notamment qui consiste à se dégager de l'emprise normative des États-nations) constituent, selon Simmel, les caractéristiques formelles (Simmel, 1984).

Or, les activités exercées par ceux qui parcourent les « territoires circulatoires » ne participent pas moins activement, comme le rappelle Streiff-Fénart (Streiff-Fenart, 2002), au marquage ethnique des espaces urbains. Et la manière de les décrire comme faisant partie d'un monde « cosmopolite » repose paradoxalement sur des usages constants de

catégories ethniques lorsqu'il s'agit de les qualifier : les Arabes de France (Tarrius et Missaoui, 1995), les Mourides entre Marseille et Touba (Bava, 2000), les mobilités marocaines (Aslafy Gauthier, 2002), les patrons arabes de Mardin à Istanbul (Deli, 2002), les Gitans entre Barcelone et Perpignan (Tarrius et Missaoui, 1997).

En fait, si l'on ne se contente pas de soutenir que l'on cesse d'être « ethnique » et que l'on accède au cosmopolitisme à partir du moment où l'on devient mobile, mais qu'on se donne pour objet le compte-rendu de situations concrètes dans lesquelles les entrepreneurs migrants se donnent à voir, il est possible de produire une phénoménologie de l'espace marchand — du bazar comme « région morale » dirait Péraldi (Peraldi, 2002) — pouvant nous éclairer sur les effets sociaux des activités engendrées par cette forme migratoire inscrite en marge du salariat traditionnel.

À y regarder de près, il ressort bien de notre terrain que cette capacité à se mettre en contact avec *chacun* sans être organiquement lié à *aucun*, comme le disait Simmel, n'empêche pas les acteurs du théâtre urbain de se définir eux-mêmes ou de qualifier les autres comme « mourides », « sénégalais », « africains », « kurdes », « tsiganes », « italiens », « français » et d'attribuer des prédicats culturels à ces désignations. En d'autres termes, leur qualité de « passeurs » ne les empêche pas de produire de l'altérité dans les situations concrètes dans lesquelles ils sont engagés. Les entretiens réalisés auprès de vendeurs migrants de part et d'autre de la frontière — même si leur présence se fait plus discrète du côté mentonnais — soulignent une intense activité de différentiation qui s'appuie sur des représentations stéréotypées de tous ceux qui fréquentent cet espace. A titre d'exemple, voici comment un vendeur sénégalais parle des populations qui se croisent sur le marché de Vintimille en se livrant à une sorte de sociologie spontanée des relations et des conflits interethniques :

> « Sur la passerelle il y a des Chinois, des Bangladais, au bord de mer il y a des Chinois, il y a des Pakistanais et un peu d'Indiens... Les Chinois sont plutôt en famille, les Bangladais sont seuls comme les Sénégalais... Je suis le seul Sénégalais qui fait un commerce avec un stand… Dans le parc il y a comment dire… ce n'est même pas des réfugiés, je veux dire les Kurdes qui viennent avec les bateaux, les trucs comme ça... Les Kurdes attendent de partir en Allemagne… Les Albanais, les Roumains n'attendent personne, ce sont des délinquants des grands chemins... Parmi les Italiens, on voit des gens très compréhensifs... Quand ils voient un Sénégalais, ils disent qu'il est *clean*, alors quand ils voient la police il y en a qui cachent la marchandise, beaucoup le font. Par contre il y en a d'autres qui cherchent à faire du « casino » comme ils disent... Alors il y a ce rapport là avec les Italiens, mais moi qui suis en règle... Parce que quand j'ai commencé le marché, j'avais une toute petite table et je

faisais des journées de trois cents francs, cinq cents francs, deux cents francs... Quand ils ont vu que j'ai commencé à avoir de la marchandise alors ils ont commencé... Mais moi je les ignore parce que je suis là pour travailler... Par contre il y a des Italiens qui sont très biens et qui sont contents quand tu travailles honnêtement... Certains me téléphonent : "j'ai de la marchandise, viens voir si ça t'intéresse, des trucs comme ça", d'autres tu ne peux pas... Je ne peux pas dire que ça existe uniquement en Italie, c'est vrai partout… Alors entre les collègues sénégalais et les Italiens il y a ce rapport, il y en a qui ne peuvent pas les voir, il y en a par contre qui gardent la marchandise. Ils y en a qui demandent : "alors Mamadou, aujourd'hui tu as fait des affaires ?" Il y en a qui t'invitent à manger. Par contre il y en a qui ne peuvent pas te voir. Alors le rapport entre les Italiens et les Bangladais, il n'y a pas de problèmes parce que les Bangladais vendent des trucs qui ne les intéressent pas, des trucs fabriqués à Taiwan. Les Chinois c'est vraiment cette année que ça a commencé. Cette année surtout, l'année dernière il n'y en avait pas trop, il y avait seulement cette famille de Vintimille qui a le restaurant... Cette année, il y en a au moins une cinquantaine et des femmes, alors qu'avant il y en avait peu... Les Marocains ça a toujours existé ici. Les Marocains, les Arabes, c'est le peuple que les Italiens en général ne peuvent pas voir. Moi-même qui suis Sénégalais, Africain comme eux, des fois je ne les comprends pas parce qu'ils font toujours quelque chose de trop, ils ne sont pas très souples... Tu ne peux pas avoir confiance en eux. Cela ne veut pas dire qu'ils sont tous méchants, il y en a des braves, mais tu ne peux pas te fier à eux, c'est ça le problème. Les Équatoriens, ça fait cinq ans qu'ils viennent... Avant, ils étaient en Hollande, ils animent des soirées, ils vendent des cassettes... Par exemple, si vous allez dans les grandes foires comme la foire du cheval à Vérone, là vous les voyez, ils ont de grands stands. Ils sont très gentils. »

Outre le fait qu'on peut légitimement se demander en quoi ce vendeur substitue une « harmonie des mondes de l'altérité » à « l'ordre des hiérarchies de l'identité locale » (Tarrius, 2002), la vision qu'il donne du marché de Vintimille et, plus largement, des activités marchandes des migrants repose sur un travail de catégorisation qui mobilise des connaissances de sens commun sur le flux des populations (celles qui sont là depuis longtemps, celles qui viennent d'arriver, celles qui sont de passage...), sur les activités qu'elles exercent (vente de bijoux de pacotilles fabriqués à Taiwan, spécialisation dans des activités folkloriques...), sur les modes migratoires des vendeurs (ceux qui viennent en famille, ceux qui préfèrent voyager seuls) sur les places qu'ils occupent sur le marché (la passerelle, le parc, le bord de mer), sur les qualités morales accordées aux uns et aux autres (les « honnêtes », les « délinquants de grand chemin », les « gentils », les « braves », ceux « qui en font trop »), sur les frontières et les conflits ethniques (les « Arabes » et les

« Italiens », les « Sénégalais » et les « Italiens », les « Arabes » et les « Sénégalais », les « Italiens » et les « Bangladais ») ainsi que sur les réputations commerciales des uns et des autres (ceux en qui on ne peut avoir confiance et ceux avec qui il n'y a pas de problème). Si cette description contribue à forger une représentation cosmopolite des espaces publics urbains décrits et des activités qui s'y déroulent, elle n'est pas sans produire des segmentations qui ne procèdent pas uniquement d'une distinction entre les sédentaires locaux (ici les « Italiens ») et les « nomades » (ici, les vendeurs migrants de différentes nationalités et les populations de passage). Dans le cours de son récit, le narrateur organise un monde social dans lequel chacun a sa place, son activité, ses attributs moraux, son histoire migratoire et, pour le dire autrement, son « identité » : les Sénégalais, les Marocains, les Bangladais, les Pakistanais, les Chinois, les Équatoriens, les Kurdes, les Albanais, les Roumains.

De ce point de vue, si la notion de cosmopolitisme peut paraître séduisante en ce qu'elle a une fonction idéologique positive — celle de concilier l'un et le multiple, le particulier et l'universel et de dépasser l'ordre des identités exclusives —, il ressort de cette enquête que son usage comme catégorie analytique dans le champ de la sociologie s'avère plus douteux. En cherchant à construire une figure paradigmatique de l'étranger à la fois proche et lointain, nomade mais témoin des jeux et des enjeux locaux, *désethnicisé* et par là même *civilisationnel*, le cosmopolitisme s'inscrit plus dans l'ordre du *ce qui devrait être* que du constat empirique, c'est-à-dire de ce qu'un regard sociologique « détaché » permet d'observer.

RACISME ET INSECURITE URBAINE

En parallèle avec ce travail, j'ai également participé à deux programmes européens, l'un intitulé OSIME[14] entre 1998 et 2001, l'autre RITU[15] entre 2003 et 2005. Ceux-ci m'ont donné l'occasion de poursuivre mes recherches sur les identifications ethniques liées à la question des quartiers populaires tout en abordant cet objet à partir d'une

[14] (Organisations syndicales, immigrants et minorités ethniques en Europe). Il s'agissait d'un programme financé par le Fonds Social Européen (volet INTEGRAT).

[15] Programme inscrit dans le 5ème PCRD dans lequel l'URMIS a collaboré pour la partie française avec quatre partenaires européens (de Grande-Bretagne, de Belgique, d'Italie, de Roumanie) et intitulé « *Racial and ethnic minorities, Immigration and the role of Trade Unions in combatting discrimination and xenophobia, in encouraging participation in the securing social inclusion and citizenship* ». Il a été coordonné par Steve Jefferys de la University of North London (coordinatrice de l'équipe française : Véronique De Rudder).

autre entrée, celle de l'étude du racisme, de « l'insécurité urbaine » et de son traitement dans le monde du travail **[11]**, **[12]**, **[25]**, **[26]**.

Ma contribution à ces programmes a porté sur la réalisation dans la ville de Nice d'une enquête intensive menée avec Philippe Poutignat et Jocelyne Streiff-Fénart, entre 1999 et 2004, auprès d'une entreprise de transports publics confrontée au problème de l'« insécurité urbaine ». Dans la configuration qui lie question urbaine, question de l'insécurité et contribue à reposer sous une forme nouvelle la « question de l'immigration », les métiers des transports urbains sont l'un des symboles d'une mise en crise du lien civil par la violence. Nous nous sommes proposés de décrire comment, dans ce contexte, les conditions propres à l'entreprise étudiée, les situations de travail caractéristiques des transports urbains et les évolutions qu'elles connaissent, font place au racisme et, corrélativement, aux actions syndicales susceptibles de s'y opposer.

Etant donné la présence extrêmement réduite des immigrés ou enfants d'immigrés dans l'entreprise étudiée au début de l'enquête, la question du racisme portait sur la désignation d'un « ennemi » extérieur à l'entreprise et nettement localisé et identifié (les « quartiers » desservis par les « lignes difficiles » du réseau, régulièrement fréquentées par « les jeunes issus de l'immigration » vus comme typiquement « fauteurs de troubles »). En cela, elle était intimement liée à la question de l'insécurité telle que la rencontraient les chauffeurs de bus dans l'exercice de leur pratique professionnelle. Cette situation a conduit l'organisation syndicale majoritaire et une partie de l'encadrement de l'entreprise à faire converger le traitement de l'insécurité et la question du racisme au travail. Ainsi, au cours de l'enquête, nous avons pu montrer les différentes étapes de prise en charge « sur le terrain » du problème de l'insécurité et les manières, selon les cas, de renforcer ou non les différences ethniques : création d'une « brigade d'intervention mobile », recours à la médiation « ethnique », recrutement d'agents d'emplois jeunes dans le cadre du dispositif « Nouveaux services–nouveaux emplois » lancé par le ministère de l'Emploi et de la Solidarité.

Je me suis intéressé pour ma part, à la suite de mon travail de thèse, à l'expression des frontières ethniques selon les différents modes de gestion du problème de « l'insécurité urbaine » tel qu'il se posait dans cette entreprise de transport. Cela me donnait l'occasion de développer mes analyses du lien entre ethnicité et stigmatisation urbaine, non plus à partir de l'étude des interactions sociales et des descriptions médiatiques portant sur un quartier « sensible », mais en considérant les tentatives d'insertion dans des milieux de travail de ceux qui sont étiquetés comme « jeunes des

quartiers ». C'est alors à un travail d'observation que je me suis livré, d'abord auprès de l'équipe en charge des questions de sécurité en m'intéressant à leurs relations avec les services de police, les chauffeurs, les contrôleurs du réseau et les « fauteurs de trouble », puis en suivant le recrutement, la formation et l'évolution dans l'entreprise d'un nombre important d'« agents de médiation ».

La première mesure mise en place a été celle de créer une « brigade d'interventions mobiles » (BMI) dont les fonctions étaient de pacifier les relations entre les chauffeurs des lignes « difficiles » et les « jeunes des quartiers ». Dès le départ, cette équipe s'est trouvée confrontée à une difficulté majeure : celle de devoir faire admettre aux conducteurs en forte demande de répression que la manière la plus efficace de prendre en charge les questions de sécurité était de lier des relations dans les « quartiers » et notamment avec les jeunes qui se comportent mal dans leur bus. La mission de la BMI consistait à tenter d'instaurer un changement radical du rapport entre les professionnels des transports et leur public « difficile ». Cela se traduisait par un effort de personnaliser les relations avec les jeunes des quartiers « difficiles », mais impliquait aussi la reconnaissance d'un espace de transactions dérogatoire du droit commun des transports publics. Dans cet espace, l'obligation de paiement pouvait se négocier contre un gage de « bonne conduite » (« Vous restez tranquilles et on ne vous contrôlera pas ») permettant de maintenir des apparences normales tout en accordant *de facto* aux « jeunes des quartiers » un statut d'usagers particuliers. Mais si une telle stratégie permettait de « calmer le jeu » et de contenir les manifestations d'agressivité, l'action de la BMI se heurtait à la résistance des chauffeurs, non seulement parce qu'elle impliquait une disposition individuelle de tolérance à l'opposé de leur attitude spontanée de répression vis-à-vis des « fauteurs de trouble », mais aussi parce qu'elle contrevenait à l'éthique professionnelle de traitement égalitaire des usagers. Plus encore, cette manière de favoriser le contact social avec les membres du groupe identifié comme marginal était toujours susceptible de renforcer chez certains chauffeurs ce qu'Élias et Scotson ont appelé la « peur de la pollution ». Les jeunes en question étant réputés anomiques, frayer avec eux, c'était courir le risque d'une « infection anomique », ce qui est soupçonnable de briser les normes et les tabous de son groupe (Élias et Scotson, 1997). C'est ainsi que les membres de la brigade étaient systématiquement accusés, selon la formule d'usage, d'aller « distribuer des bonbons aux melons de l'Ariane ». Les laisser monter dans le bus sans payer sous le regard des

autres usagers, aller discuter avec eux au fond du bus au lieu de leur dresser des procès verbaux revenait, dans le langage imagé de l'entreprise, à « baisser le pantalon ».

Une autre manière de prendre en charge le problème de l'insécurité est passée par l'instauration d'une fonction spécialisée dans la gestion des relations interethniques en réservant les tâches de pacification sociale à des intervenants eux-mêmes marqués par une origine ethnique. C'est ce qui a été amorcé lorsqu'un jeune d'origine tunisienne, issu d'un quartier défavorisé de la ville et recruté comme agent de nettoyage dans l'entreprise, a été intégré dans la brigade. Celui-ci s'est rapidement fait apprécier par ses collègues de la BMI, du fait notamment de sa capacité à gérer les relations avec les jeunes à l'origine des troubles et à décider de la manière d'agir dans les situations les plus délicates. De telles compétences se traduisaient notamment par sa manière de distinguer à partir d'indices imperceptibles pour les non initiés les « cons » (qui se laissent entrainer et avec qui on peut négocier) de la « racaille » (catégorie de jeunes avec laquelle il convient de se montrer intransigeant). Et pour le responsable de la brigade, c'était bien parce qu'il est « comme eux » que ce jeune pouvait percevoir ces différences imperceptibles au gens « comme nous ».

Mais la position de ce jeune d'origine tunisienne dans l'entreprise s'est vite révélée intenable pour les mêmes raisons (sa proximité sociale et ethnique avec les « jeunes des quartiers ») qui fondait, de l'avis de ses chefs, sa compétence de médiateur. Outre le fait que son recrutement était perçu comme un acte de traîtrise supplémentaire par ceux qui dénonçaient déjà les stratégies de médiation de la BMI — le chef d'équipe était alors désigné comme « celui qui embauche les Arabes » —, son intégration dans ce service perturbait un ordre dans lequel les parties en présence étaient clairement identifiées et distribuées de part et d'autre d'une ligne ethnique : d'un côté, des « jeunes des quartiers », pour la plupart (et en tout cas typiquement) d'origine maghrébine, se livrant à toutes sortes de pratiques illicites ; de l'autre, des représentants patentés de l'ordre social dominant, pour la plupart (et en tout cas typiquement) « blancs » et « français », qui, par des méthodes certes différentes de celles des policiers ou des contrôleurs, n'ont pas moins pour mission de rétablir un ordre public menacé par les activités des premiers.

Le caractère intenable de sa position de médiateur tenait d'abord à la difficulté d'adopter l'attitude conciliante de la BMI sans être soupçonné de « favoriser les siens » : parler avec des jeunes des quartiers, leur serrer la main, les appeler par leur prénom, plaisanter avec eux, n'était pas dans son cas interprété comme une méthode

professionnelle (bien que réprouvée par les chauffeurs), mais comme la confirmation de son statut d'intrus : « ça ne m'étonne pas, c'est un gris, il est avec les gris[16] ». Et ce statut d'*outsider*, voire d'ennemi de l'extérieur infiltré à l'intérieur, ne se manifestait jamais autant que lorsque celui-ci s'autorisait de petites entorses au règlement ou prétendait bénéficier des avantages acquis qui sont l'apanage du membre à part entière, comme le fait de faire monter une connaissance ou un membre de la famille dans la navette du personnel. Plus encore que les réflexions désobligeantes des membres du personnel, c'est la réaction du responsable de la BMI, (« tu as fait une bêtise », « eux c'est eux et toi tu es ce que tu es ») qui est révélatrice d'un rapport social fondamentalement inégalitaire et racialement hiérarchisé. Précisément parce que cette réaction n'était pas celle des chauffeurs les plus « extrémistes », mais de quelqu'un qui assumait une position de protecteur de sa jeune recrue, elle rend manifeste la propriété stigmatique de la marque raciale. On pouvait voir ainsi un exemple caractéristique des conseils, des codes et des lignes de conduite, que prodiguent aux individus stigmatisés les spécialistes (militants, professionnels, psychologues) chargés de les assister. Au titre de ces conseils figurent ceux qui rappellent discrètement la règle implicite selon laquelle il incombe aux individus stigmatisés *plus qu'aux autres*, de s'appliquer à réduire la tension (ici la violence engendrée par les discriminations raciales) que provoque l'exposition de leur stigmate (Goffman, 1975). La « bêtise » qui est ici reprochée est celle du minoritaire qui a oublié sa condition et qui se voit rappeler avec bienveillance, que les jugements définissant ce qu'est un comportement « normal » pour les majoritaires (transporter gratuitement ses parents) ne s'appliquent pas aux minoritaires. Et qu'à l'oublier, on ne s'expose pas seulement soi-même mais on compromet les efforts de ceux qui sont de son côté.

L'échec relatif de cette tentative souligne les contradictions inhérentes à l'institutionnalisation de médiateurs ethniques. Au cours de l'enquête, ces contradictions se sont posées avec une acuité particulière dans l'entreprise du fait du recrutement d'une première vague de vingt-cinq agents de médiation en septembre 1999, puis d'une seconde vague quelques mois plus tard.

Leur recrutement s'est effectué en accord avec le syndicat, la direction de l'entreprise et l'institut de formation selon une règle de parité entre deux filières, celle

[16] Terme qui était d'usage fréquent dans cette entreprise avec « melon » ou « boucaque » pour désigner les personnes d'origine maghrébine.

réservée aux familles du personnel et celle mise en place avec les missions locales implantées dans les différents quartiers « sensibles » de la ville. Suite à une courte période de formation théorique et technique, les jeunes de la première vague de recrutement ont rapidement été placés sur les lignes « difficiles » pour y exercer une fonction de « médiation sociale » telle qu'elle avait été définie par le dispositif. Les instructeurs ont constitué dix équipes combinant à la fois des critères de mixité sexuelle (une fille, un garçon) et « ethnique » (un « blanc », fils de personnel, et un « maghrébin » ou un « noir », issu des « quartiers »). Sur le terrain, il est alors très vite apparu que, par rapport à leurs camarades recrutés par la filière « personnel », les jeunes « des quartiers » pouvaient valoriser leur origine comme un « plus » dans leur mission de médiation et de pacification sociale. Cet aspect est apparu nettement dans une discussion lors d'une réunion de bilan. Celle-ci portait sur la capacité inégale selon les équipes à régler un problème rencontré sur les lignes difficiles avec certains jeunes habitués à voyager sans titre de transport. Lors de la discussion, ce problème était exprimé par les membres des équipes par le fait de « passer » ou de « ne pas passer » sur ces lignes. Il fut exposé par l'un d'eux, recruté par la filière « personnel », qui expliquait ses difficultés à exercer son autorité sur ces fraudeurs qui, en ignorant systématiquement sa présence, lui faisait publiquement perdre la face. La résolution du problème s'est d'abord orientée vers la recherche des « bonnes » attitudes : ne pas avoir peur, être poli, sourire, avec l'idée que le contrôle est affaire de compétence professionnelle et de capacité individuelle à maîtriser la situation. Mais, comme l'expliquait cet agent, ses tentatives de nouer le contact avec les jeunes en question ne changeaient rien à leurs comportements. C'est alors qu'un autre agent, recruté par la filière « jeunes des quartiers » est intervenu dans la discussion pour reformuler le problème : « Je vais cerner le sujet, il ne faut pas se voiler la face... Il peut faire ce qu'il veut, il n'aura pas la même influence que vous, parce que eux, ce sont des jeunes de la rue et eux ils sont Blancs et on sait très bien qu'ils ne sont pas respectés. Eux, ce sont des jeunes de l'Ariane, ils sont de la rue… Lui il est Blanc, il a les cheveux longs, c'est un Français pour ceux de la rue, ils ne l'écouteront pas comme ils les écouteront eux, voilà ». Le « plus » que représente, dans la tâche de médiation, la proximité sociale avec les « fauteurs de trouble » se trouve bel et bien confirmé par l'expérience. La compétence relationnelle spécifique des agents issus des « quartiers » que résume la formule « passer », se manifeste par cet art des interactions désamorçantes (Macé, 1997) que possèdent ceux qui maîtrisent les codes des interactions propres à l'univers

des jeunesses populaires. Plus encore, replacé dans le contexte de l'entreprise, le préambule consistant à dire « Je vais cerner le sujet, il ne faut pas se voiler la face » signale qu'on va passer à une définition de la situation en termes ethniques, ce qui est fait par la mention des « blancs » et des « français ». En même temps, ces catégories ne sont pas contrastées avec d'autres prises dans le même dispositif (« noirs », « maghrébins », « arabes », « beurs »), mais avec des catégories relevant d'une socio-géographie urbaine (« jeunes de la rue », « jeunes de l'Ariane »). Et si, en dépit de leur non congruence, ces dernières peuvent être appariées sans problème avec les premières, c'est que les catégories ethniques expriment ici non pas des types ethniques mais des « types sociaux » distinguant les *college boys*, identifiés par les « cheveux longs », et les *corner boys* (« jeunes de la rue ») (Whyte, 1996). Ces types incorporent des catégories ethniques, mais ne s'y résument pas. Ce n'est pas le cas dans l'intervention suivante, venant d'un agent de maîtrise chargé de l'encadrement des emplois jeunes, qui se présente pourtant comme la simple manifestation d'un accord sur ce qui vient d'être dit : « C'est justement notre force, parce qu'on travaille avec des gens *comme toi* et *comme vous* justement comme tu dis, *des Gris*, puisque tu fais la différence ». Les formules « comme tu dis » et « puisque tu fais la différence » sont ici des *authorizing devices* qui soulignent que l'intervention précédente a été prise comme une autorisation (accordée par les minoritaires) à formuler les problèmes en termes raciaux. Sur la base de cette autorisation, les auto-catégorisations « jeune de l'Ariane », « jeune de la rue » sont reformulées dans le lexique de l'entreprise (« des Gris »). Ainsi, cet échange met bien en évidence la contradiction inhérente à la spécialisation ethnique du travail qui, au-delà du cas présenté, caractérise de façon générale les fonctions de médiateurs culturels. La valorisation de l'origine comme compétence professionnelle est toujours susceptible de se retourner en absolutisation de la différence, ce que montre d'autant mieux cet exemple que l'essentialisation raciale (« des gens comme toi… des Gris ») s'y manifeste chez un locuteur totalement dépourvu d'intention malveillante.

Dans un second temps, la véritable originalité de cette expérience allait consister à reconnaître à ces jeunes des compétences spécifiques (mesurées à leur capacité de « passer » plus facilement dans les « quartiers ») tout en évitant les écueils de la professionnalisation ethnique. La voie qui s'est dessinée a été celle d'un double processus d'intégration : intégration des « jeunes des quartiers » dans les métiers des

transports, et intégration des savoir-faire liés à leur « origine » dans le domaine général de compétence de ces mêmes métiers.

A la rentrée 2000, la deuxième campagne de recrutement fut l'occasion d'une réorganisation profonde des tâches et de l'encadrement de ces jeunes, en même temps qu'elle ouvrit la possibilité de restructurer le service du contrôle en lui accordant une place plus importante dans l'organigramme de l'entreprise. Dans ce contexte, au lieu d'évoluer en binômes sur une ligne prédéfinie, ils allaient contribuer à l'agencement de cinq équipes de contrôle constituées chacune d'un chef de groupe, de deux vérificateurs assermentés et de six à sept « emplois-jeunes ». Sur le terrain, le travail de chacune de ces équipes consistait à intervenir à tout moment et en tout lieu sur le réseau pour contrôler les titres de transport des passagers.

Du point de vue de ces jeunes, leur intégration dans un service de contrôle a été mise à profit pour se faire reconnaître comme des agents à part entière de l'entreprise, par le biais notamment de leur entrée dans l'action syndicale. Elle impliquait également une révision profonde du sens de leur mission qui a conduit à l'abandon de la notion de « médiation » et à la restauration, vis-à-vis des passagers, d'une position d'autorité dont ils étaient dépourvus dans le contexte antérieur.

Mais surtout, dans une entreprise caractérisée par une idéologie fortement corporatiste, cette intégration professionnelle des emplois-jeunes dans la grille des métiers de l'entreprise est passée simultanément par leur assimilation culturelle à « la grande famille » des professionnels des transports (Dubar et Tripier, 1998). Ce qui se joue de ce point de vue, c'est aussi un problème de réaffiliation des nouvelles recrues que sont les « jeunes des quartiers », par inculcation des « manières » et du langage qui constituent mythiquement la « culture des transports ». C'est ainsi que les chefs d'équipes se sont investis dans une fonction de socialisation qui, bien au-delà de la formation professionnelle s'est assimilée à une entreprise de rectification morale et physique des jeunes recrues. A coups de pressions amicales et de conseils bienveillants ou d'injonctions plus autoritaires, ceux-ci ont cherché à les dépouiller de tous les attributs qui les faisaient encore ressembler aux « ennemis de l'extérieur » (incitations à enlever la boucle d'oreille que portent la plupart des jeunes de ce milieu), et à leur inculquer les « bonnes manières » qui caractérisent, de leur point de vue, le professionnel exemplaire : normes de politesse, correction de la tenue vestimentaire, ponctualité...

Si toutes ces entreprises de resocialisation visent bien à inciter les jeunes à troquer un mode de vie pour un autre, si elles sont en ce sens le versant culturel de la mobilité sociale que représente l'entrée dans le monde des métiers de services, elles ne font pas d'eux pour autant des transfuges. L'inculcation de ces nouvelles manières n'implique pas de rupture de sociabilité dans la mesure où elles sont associées à un mode de vie qui correspond parfaitement aux aspirations des jeunes en question. C'est ce qui explique que leur nouvelle fonction, loin de les mettre à l'écart de leur milieu d'origine, les fait considérer par leurs pairs comme des « veinards » qui ont décroché ce qui normalement est hors de leur portée : un travail respectable, stable, bien payé, n'exigeant pas de certification scolaire et ouvrant des perspectives d'installation dans la vie. Cet aspect met particulièrement en évidence que loin d'être un monde séparé et culturellement distinct de la société *mainstream*, l'univers des banlieues — en cela, le terme de « ghetto » remis au goût du jour par l'ouvrage récent de Lapeyronnie (Lapeyronnie, 2008) est particulièrement trompeur — est surtout séparé de celui des classes moyennes par l'impossibilité d'en réaliser l'idéal de vie. Et selon que ces considérations sont prises ou non en compte dans l'insertion de la jeunesse populaire dans les milieux de travail, on assiste à un durcissement des frontières ethniques ou, au contraire, à une plus grande fluidité de celles-ci.

IDENTITES LOCALES ET GLOBALISATION

Durant cette même période, j'ai également contribué à l'élaboration et à la réalisation d'une autre recherche collective menée dans le cadre du programme de l'Action Concertée Incitative "Ville" intitulé "La ville, enjeux de société et questions scientifiques" (1999-2001). Cette recherche a été coordonnée par Paul Cuturello (URMIS) et m'a permis d'obtenir un poste temporaire de « jeune chercheur » durant l'année 2000, c'est-à-dire juste avant mon recrutement comme maître de conférences à l'Université de Nice-Sophia Antipolis. Elle a donné lieu à la rédaction d'un rapport **[15]**, à une communication orale (avec Paul Cuturello) lors du colloque de clôture de l'Action Concertée Incitative Ville[17], ainsi qu'à plusieurs publications individuelles et collectives **[10]**, **[23]**, **[24]**, **[27]**, **[28]**, **[35]**, **[41]**.

[17] « Appropriation des lieux et nouvelles identités urbaines », communication orale au *Colloque de clôture de l'Action Concertée Incitative Ville*, organisé par le Ministère de la Recherche, ASIEM, Paris, 1-3 mars 2004.

Le point de départ de cette recherche était d'approfondir la question, jusqu'alors encore peu étudiée, de l'impact de la globalisation sur les identités régionales et les relations ethniques localement définies. Nous nous sommes intéressés tout particulièrement aux enjeux politiques, touristiques et culturels de la construction d'une « image identifiante[18] » de la ville de Nice, aux reformulations, aux critiques et aux différentes conceptions de l'« identité locale », plus ou moins inclusives ou exclusives, ouvertes ou fermées aux apports des différentes immigrations dans la ville.

Cette problématique partait du constat qui commençait à émerger dans la littérature socio-anthropologique de l'époque, à savoir que, dans un monde intégré au point d'être en passe de devenir un lieu unique (Giddens, 1994), le retour aux sentiments localistes au moment où ils sont censés disparaître sous la pression de la mondialisation, participe d'un processus de « globalisation de l'hétérogénéité locale » (Herzfeld, 2000), de « glocalisation » (Robertson, 1992), de multiplication de mouvements identitaires localisés autour de demandes d'authenticité face à ce qui est décrit comme un ordre culturel mondialisé. Comme l'écrivait alors Alain Bourdin, à l'heure de la globalisation, le monde devient local (Bourdin, 2000), les signifiants identitaires localisés se multiplient alors même que les différentes régions du monde, et en particulier les grandes villes, ne cessent de développer leur degré d'interconnectivité (Hannerz, 1990, 1996).

Cette logique identifiante des villes est désormais d'autant plus fortes qu'elle correspond également à des stratégies de développement et de transformation de l'industrie touristique. La relance des manifestations folkloriques et des fêtes populaires, l'élaboration de mythes locaux, la mise en cohérence des répertoires de symboles culturels à des fins touristiques sont des initiatives souvent citées en exemple du fait qu'elles conduisent à la mise en scène du patrimoine culturel. Dans un autre registre, les festivals internationaux, biennales et autres événements culturels ou festifs sont encouragés par les collectivités en ce qu'ils contribuent à produire un ensemble d'images pour représenter une « identité locale ». En France, de grandes manifestations culturelles telles que les Journées de

[18] « Les images "identifiantes" sont aujourd'hui l'équivalent des images "édifiantes" d'hier. Il ne s'agit plus "d'édifier" des individus, de les instruire, de les construire, pour les identifier progressivement à l'idéal chrétien et moral partagé, mais d'identifier des collectivités, de les enraciner dans l'histoire, de conforter et d'asseoir leur image, de les mythifier pour que les individus à leur tour puissent s'y identifier » (Augé, 1994, p. 107). Ainsi conceptualisée, la notion d'*image identifiante* nous a servi ici à désigner l'ensemble des images et des discours qui organisent les présentations et représentations de l'identité à travers les déclarations politiques, l'historiographie locale, les brochures touristiques, les articles de la presse locale et nationale, l'organisation et le déroulement concret des manifestations et des contre-manifestations, les symboles qu'elles véhiculent, etc. Bref, tout ce qui, selon la formule de Saskia Cousin « tend à produire une image normée à laquelle chacun est prié de s'identifier » (Cousin, 2003).

Nantes, la Fiesta des Suds à Marseille, les Biennales de Lyon (d'art contemporain et de la danse), le Festival interceltique de Lorient, mais également certaines fêtes populaires comme les férias de Nîmes et de Arles, les fêtes de Bayonne (Garat, 1994) et les grands carnavals urbains comme ceux de Dunkerque et de Nice participent de cette dynamique.

Dans ce contexte, notre travail d'enquête a porté sur la ville Nice, destination touristique mondialement connue, qui, avec l'invention de la "Côte d'Azur" à la fin du XIXème siècle connaît depuis longtemps les processus décrits aujourd'hui comme les conséquences de la mondialisation et constitue de ce point de vue un terrain propice à l'étude des dynamiques identitaires *de* et *dans* la ville. Nous nous sommes alors intéressés aux différentes modalités de construction du sens de la localité dans ce contexte de mondialisation et de promotion touristique des localités urbaines. Il s'agissait de saisir la reformulation du « local » et l'emblématisation des « identités locales » dans un monde de plus en plus globalisé. En mettant l'accent sur les politiques d'image, de développement et d'aménagement qui visent à cultiver les signes censés incarner la singularité d'une « localité » pour l'inscrire dans le marché touristique global, ainsi que sur les points de vue critiques qu'elles induisent, les phénomènes de construction, de contestation et de reformulation du sens de la « localité » n'apparaissent pas uniquement comme une perspective de défense, de résistance ou de survie des groupes menacés par la globalisation, mais comme le résultat de différentes tensions qui s'articulent autour des demandes d'authenticité face à ce qui est partout décrit comme un ordre culturel mondialisé.

En un sens, cette recherche prenait comme point de départ les considérations d'Appadurai selon lesquelles, loin d'appauvrir l'invention culturelle, d'uniformiser les créations, d'abêtir les populations locales, la mondialisation permet des déploiements inédits de l'imagination collective et stimule la fabrication d'« identités originales » (Appadurai, 2001). Mais, là où Appadurai s'intéressait aux conditions d'émergence d'un local imaginé en se plaçant, à partir de la notion d'*ethnoscape* et de l'étude des diasporas, du point de vue de la dispersion — la « localité » étant alors entendue comme relation d'appartenance à un groupe dont les membres vivent dans un ou des pays différents — notre travail s'est intéressé à la fabrication du sens de la « localité » à partir d'une étude centrée sur un territoire urbain traversé depuis un siècle et demi par des populations diverses (hivernants, touristes, retraités, résidents temporaires, immigrés installés de longue date...). Or, là encore, la « localité » ne peut se définir uniquement en référence au *locus*, aux pesanteurs du sang, de la terre et du sol, mais

sur la base des différentes logiques qui sont à l'œuvre et des tensions qu'elles engendrent quant à la manière de penser le rapport entre le « local » et le « global ».

Le travail que nous avons mené sur la ville de Nice, sur l'émergence et les transformations de la notion de « Côte d'Azur » ainsi que sur les résistances et les différentes critiques émises contre cette construction identitaire nous a amené à retracer les déplacements successifs des tensions à partir desquelles s'est construit le sens de la « localité » niçoise : hivernants cosmopolites *versus* autochtones, tourisme culturel en quête d'authenticité *versus* défense/invention de l'authenticité locale.

On a montré notamment comment la question de l'« identité niçoise » était travaillée depuis la fin du XIXe siècle à partir d'une tension et d'un jeu entre une appartenance « *nissarde* » localiste soutenue par la langue niçoise — le *nissart* —, par un ensemble de traditions et par tout un folklore entretenu par des associations localistes à visée traditionaliste, et une dimension « cosmopolite » liée à l'invention de la Côte d'Azur comme lieu de villégiature d'hiver pour l'aristocratie mondiale et reconvertie au cours du XXe siècle, à partir des années 1950 et 1960, en un lieu de destination privilégiée du tourisme de luxe. Or, si la tendance « localiste » est tout aussi construite que la tendance « cosmopolite », il apparaît bien au fil de l'analyse qu'elle lui est historiquement subordonnée. *L'Academia nissarde,* première association localiste, a été constituée en 1904 comme une réaction identitaire à ce qui était alors perçu comme une « invasion » de la « société cosmopolite ». Ainsi va progressivement se développer et s'affirmer publiquement un sentiment d'autochtonie, de « nissartitude », qui fera de l'histoire et de la langue locale les principales expressions identitaires.

Après la seconde guerre mondiale, les villégiatures d'hiver vont progressivement laisser la place à une forme de tourisme estival dont le gros des bataillons fut désormais constitué des couches moyennes européennes et américaines. Ce passage d'une économie de résidents hivernaux à celle des flux d'estivants n'a pas été sans conséquences sur les reformulations de l'« identité locale ». Désormais, la promotion de la Côte d'Azur ne passe plus, comme c'était le cas auparavant, par une négation du local et de l'autochtonie. Elle s'exprime par la valorisation d'un patrimoine existant et par un processus de patrimonialisation d'objets ou de monuments considérés jusque-là comme ordinaires, par la réhabilitation de certains lieux de la ville qui vont devenir des sites culturels à préserver, à admirer et à vénérer dans le cadre d'une mise en tourisme de la localité. Or, cette instrumentalisation de l'identité locale va engendrer

une reformulation de la critique. Celle-ci passe alors d'une dénonciation du cosmopolitisme des colonies d'hivernants à une mise en cause de la mercantilisation qui transforme le particularisme local en produit touristique, ce qui va à son tour donner naissance à une nouvelle tension entre une posture que nous avons appelée « traditionaliste », et une autre qui va se développer avec le renouveau contemporain de la critique « artiste » (Boltanski et Chiapello, 1999) et qui prendra ici la forme d'un mouvement « anti-Côte d'Azur » inspiré des courants post-situationnistes et porté par des collectifs d'artistes et de militants auto-désignés comme « alternatifs » et « indépendants » des politiques d'image instituées par la municipalité.

D'un côté, la réaction localiste qui s'est d'abord développée contre la « société cosmopolite » de la Côte d'Azur a entraîné une position de fermeture identitaire. Elle implique de faire une distinction entre une identité « pour soi » (réelle, authentique) et une identité « pour les touristes » (factice, inauthentique, conçue comme un produit marchand) et par là même d'entretenir la frontière entre la « société locale » (par l'usage de catégories telles que « vrais niçois », « Niçois de souche » ou « Nissarts ») et la « société cosmopolite » des touristes de passage, voir des nouveaux habitants qui, bien que pouvant être installés définitivement à Nice, ne sont pas d'« origine » niçoise.

De l'autre côté, la posture impulsée par la critique « artiste » de la Côte d'Azur ne repose pas sur une opposition entre les « vrais niçois » et les « autres », mais sur une conception de l'« identité locale » qui place au premier plan le fait d'être pensée comme une « production originale » et non comme un « produit marchand ». En ce sens, l'« identité » y est définie comme une réalisation auto-produite (en dehors des institutions qui cherchent à fabriquer une image identifiante dans le cadre d'une logique marchande), ce qui ne l'empêche pas de se nourrir de l'apport des pratiques culturelles les plus diverses en opérant des « branchements » sur des signifiants mondialisés dans le but de fabriquer de nouveaux signes de la particularité locale (*raggamuffin*, *batucada*, *sound systems*, repas de rue, contre-carnavals, happenings urbains, etc.). En se distinguant à la fois du localisme classique producteur de frontières territorialisées de l'« identité » — ce que nous avons appelé le *local essentialisé* — et de la mise en scène du territoire dictée par le marché de l'authenticité et de la spécificité — que nous avons ici dénommé *le local instrumentalisé* —, ce troisième mode de construction identitaire a tenté de faire de la ville le lieu de production d'une pensée alternative de la localité, d'un *local imaginé*, même si, comme on a pu le montrer durant l'enquête à partir de descriptions ethnographiques de

cours d'actions, cet imaginaire repose sur une représentation idéalisée de la ville et de son « peuple » qui se heurte sur le terrain à toutes sortes de décalages, de malentendus voire d'hostilité de la part des habitants des quartiers populaires où se déroulent préférentiellement leurs activités, et qui ont du mal à se reconnaître et à s'investir dans ce type mouvement.

L'analyse de la modernisation du Carnaval de Nice dans le contexte de développement d'un tourisme culturel à forte demande de singularité nous a permis de voir comment la tension qui s'exerce entre la valorisation marchande d'une différence mise en scène « pour les touristes » et les exigences de compréhension par des publics non initiés aux singularités locales conduisait à une sélection des signes les plus lisibles et les mieux à même d'être traduits dans des procédures instituées. On a constaté également comment, du côté de la critique, la défense réactive d'un local « pour soi » entraînait ses auteurs dans une autre tension, celle qui distingue les velléités de conservation des attributs figés d'une culture essentialisée, des tentatives d'accomplissement d'une identité à partir de connexions sémantiques, de « branchements » sur d'autres cultures mondialisées, et qui revient d'un côté à exclure toute forme d'innovation et d'apports extérieurs et de l'autre, au contraire, à devoir sans cesse faire preuve d'inventivité et de mise à distance ironique de ses propres positions sous peine de se voir appliquer à soi-même les critiques d'inauthenticité portées aux autres.

Le premier résultat de ces tensions est de contribuer au brouillage des signifiants identitaires pris dans les jeux de production, de sauvegarde ou de mise en spectacle de l'authenticité et à partir desquels s'élaborent les images identifiantes de la ville. Il n'en résulte pas la configuration consensuelle d'un « local » spécifique et singulier, mais la circulation et le croisement de significations différentielles plus ou moins instituées et instituables de la « localité » qui découlent de l'enchevêtrement des logiques marchandes et politiques et qui empruntent autant aux valeurs emblématiques du passé qu'aux nouveaux symboles mondialisés qui parcourent le monde.

Dans le cas qui nous a intéressé ici à partir d'un travail centré sur la ville de Nice, on a donc pu distinguer trois modalités de production identitaire qui correspondent à des logiques distinctes d'articulation du « global » et du « local » : une logique de protection du « local » contre le « global » ; une autre visant à faire du « local » un produit culturel mondialisé ; une troisième qui, dans la lignée du mot d'ordre « *Think*

globaly, act localy » consiste à concevoir le « local » comme un terrain d'actions et de revendications dont la portée et les enjeux se veulent être « globaux ».

Bien que concurrentes et reposant sur des registres distincts de justification, ces logiques ne sont pas moins dans les faits interdépendantes à plus d'un titre. Le premier est qu'elles se nourrissent l'une et l'autre des mêmes apports sémantiques plus ou moins anciens ou tout nouvellement inventés qui alimentent le fonds commun des ressources identitaires locales. On a vu par exemple comment la « tradition » carnavalesque niçoise pouvait être convoquée comme une réaction identitaire face à la menace que fait peser la mondialisation sur les cultures singulières, pour faire du local l'objet d'un marketing territorial destiné au tourisme culturel ou pour impulser une conception de l'identité centrée sur la participation active des habitants à la vie de la cité. On pourrait citer également le cas du *pilou*. Cette pratique ludique et enfantine qui s'est développée localement après la Seconde guerre mondiale a été relancée en 1987 par les collectifs alternatifs pour donner lieu à un « Championnat du monde » se produisant depuis lors chaque été dans un village de l'arrière pays niçois, à des tournois organisés à différents moments de l'année dans la ville, mais aussi à des entraînements informels et spontanés dans les rues, les cours d'école et sur les parvis de l'université. Elle connaît désormais un tel succès qu'elle est en passe de s'imposer comme un nouveau symbole de la « nissartitude », reconnu comme tel à la fois par les associations localistes qui y voient la restauration d'un lien générationnel conjuguant la tradition et la proximité, et par la municipalité qui peut en faire, en construisant des terrains de pilou et en organisant des exhibitions sur la promenade des Anglais, lieu de prédilection des touristes, un support de communication et de mise en spectacle de l'authenticité locale.

Les différentes logiques en question sont également interdépendantes en ce qu'elles sont amenées à produire des symboles et des formes d'expression identitaires qui, en s'opposant à d'autres, contribuent à la formation d'un même espace sémantique dans lequel certains signes n'ont de sens que parce qu'ils prennent le contrepoint de ceux desquels ils se distinguent. C'est le cas par exemple de la *ratapignata*, cette chauve-souris qui symbolise le « petit peuple niçois » et dont on a montré comment elle était considérée comme un blason inversé de l'aigle niçois, symbole officiel de la ville.

On a pu noter également sur la base de ce dernier exemple que des formes d'alliance ponctuelle sont toujours possibles entre deux registres de production identitaire pour renforcer un point de vue ou pour en neutraliser un autre. En tant

qu'inversion de l'aigle, la *ratapignata* comme un des symboles des « carnavals indépendants » organisés depuis 1995 dans les quartiers populaires de Saint-Roch et du Port n'est pas une invention des représentants de la critique artiste, mais un emblème qui s'est imposé dans le carnaval de Nice en 1875 suite à la révolte d'un « groupe niçois[19] » qui, selon P. Lèques exprimait ainsi « un désir d'affirmation devant une classe d'hivernants qui jouait un rôle important dans la vie mondaine et économique de la cité[20] ». C'est ainsi que, depuis lors, la *ratapignata* est restée un symbole du peuple niçois pour les traditionalistes contre l'emblème officiel de Nice qui représente plus facilement les intérêts des notables, et contre le tourisme de luxe qui s'est développé sur la Côte d'Azur. De ce fait, la réappropriation par la critique artiste du symbole de la *ratapignata* — non sans lui avoir fait subir au passage un changement de graphie en écrivant « *ratapinhata*[21] » — allait dans le sens d'une d'alliance tacite entre les deux critiques contre le point de vue défendu par la municipalité et par bon nombre de commerçants de la ville visant à faire de Nice une capitale touristique. Pourtant, on a pu voir comment, sur d'autres points, la critique traditionaliste pouvait facilement s'allier avec la visée instrumentaliste contre les « indépendants » qui ne respectent pas les « traditions », comme en ce qui concerne le carnaval par exemple. Or, lorsque Sergueï, dessinateur au journal *Le Monde*, invité par le maire de Nice en 2000 a tenté de bouleverser la dite « tradition » carnavalesque pour le compte de la municipalité, c'est vers les « francs-tireurs de l'identité locale », à savoir les collectifs impliqués dans les carnavals « indépendants », que les localistes se sont rabattus en arguant qu'ils étaient, à leur manière, plus proches de l'esprit du carnaval de Nice tel qu'ils le concevaient que celui qui était en train, selon eux, de le dénaturer.

Cette dynamique qui est à l'œuvre dans la production identitaire contribue donc à former un espace social particulier qui regroupe, sans pour autant qu'ils dépendent

---

[19] Lorsqu'il est question de rappeler cet événement de la vie locale, il est ainsi souvent rappelé que les auteurs du char des *Ratapignata* étaient « tous Niçois », petits commerçants qui se regroupaient en petites sociétés pour réaliser des chars qui, à partir de 1874 étaient autorisés à figurer dans le corso et à prendre part à la compétition.

[20] Cité dans Sidro, 1979. Une des conséquences carnavalesques de cet événement est que depuis cette date, le style grotesque introduit par les auteurs du char des *ratapignata* va dominer le style allégorique qui s'était imposé durant la période précédente en raison de son caractère plus classique et des thèmes plus universels qu'il permettait de traiter.

[21] Cette différence de graphie est révélatrice d'une divergence de point de vue entre les deux formes de critique. En adoptant la graphie d'Alibert toujours usitée dans les milieux occitans allant de Bordeaux à Nice, les « indépendants » expriment une certaine volonté d'ouverture et marquent leur distance avec une conception plus fermée de l'identité qui est rendue incompréhensible aux autres. La graphie d'Alibert fut adoptée en 1936 par la Société d'études occitane dans le but de « déprovençaliser » la culture occitane imposée par F. Mistral et ses proches du Félibrige. Voir Lafont, 1974.

d'une même institution, les différents acteurs qui interviennent, dans un cadre associatif ou professionnel, sporadiquement ou intensément, dans le jeu de définition et de redéfinition du « local », des symboles qui servent à le marquer, des formes de justice qui permettent de le rendre légitime, etc. Cet espace social se rapproche sous certains aspects de ce que Pierre Bourdieu qualifiait de « champ » dans la mesure où il met en relation des acteurs qui entretiennent entre eux des rivalités, qui sont pris dans des rapports de force et qui recherchent une certaine forme de domination quant à la manière d'imposer la définition légitime de l'« identité ». On y trouve aussi bien des érudits locaux en quête de reconnaissance sociale, des militants localistes ou alternatifs œuvrant au rétablissement des « traditions » ou à leur invention délibérée, des acteurs politiques qui visent à établir des réseaux d'influence, des notables locaux cherchant à développer quelque intérêt économique et politique, mais aussi des historiens et des ethnologues qui, convoqués ou impliqués à titre d'« experts en identité locale », apportent une caution scientifique à des productions d'ordre idéologique[22].

Pourtant, la notion de champ ne se prête que très partiellement à l'analyse de ce qui se joue entre ces entrepreneurs d'identité puisqu'on ne peut limiter l'espace social qu'ils contribuent à construire à un lieu de luttes entre des « dominants » et des « dominés » où les individus se disputent l'accès à un même type de « capital » (économique, culturel, politique, etc.). On a pu voir durant ce travail comment certains d'entre eux pouvaient ignorer délibérément les conventions et les convenances généralement admises autour de la langue, de l'histoire et de la culture locale en traduisant par là l'affirmation de leur identité sociale contestataire. Cela les amenait à refuser catégoriquement de se reconnaître dans une position de domination et de se plier à la reconnaissance d'un espace autonome obéissant à des logiques spécifiques, à des règles propres auxquelles il faudrait se conforter sous peine d'être mis hors jeu.

En étant prise, comme on l'a vu, dans différentes logiques d'articulation du « global » et du « local », la question des dynamiques identitaires *dans* et *de* la ville apparaît donc comme un enjeu de lutte entre des gens qui ne partagent pas les mêmes règles du jeu, ni d'ailleurs le même sens du jeu et des enjeux que cela suppose, mais qui ne participent pas moins, par des formes différentes, de la constitution d'un espace sémantique dont chacun s'accorde à sa manière à reconnaître la pertinence. Il semble

[22] Voir par exemple le colloque organisé à l'Université de Nice en avril 2002 et intitulé « Le Comté de Nice. De la Savoie à l'Europe. Identité, mémoire et devenir » et qui réunissait des intervenants appartenant à ses différentes catégories dans un même espace de réflexion autour d'une « juste » définition de l'« identité » du « Comté de Nice ».

donc que le terme d'« identité » qui, comme le soulevait R. Brubaker (Brubaker, 2001), peut légitimement apparaître comme trop ambigu pour satisfaire aux exigences de l'analyse sociale, ait encore de beaux jours devant lui en tant que catégorie de pratique sociale et politique servant à introduire de la discontinuité dans un monde qui chaque jours invente de nouveaux moyens techniques pour produire de la continuité à l'échelle planétaire.

Dans ce contexte, la position de l'ethnologue ou du sociologue vis-à-vis des entrepreneurs d'identités ne consiste pas à restituer, avec ou contre eux, les résultats d'un travail anthropologique attestataire ou contestataire. Elle implique de voir comment les différentes logiques d'articulation du « local » et du « global » que nous avons identifiées combinent, selon la métaphore connexionniste d'Amselle, des branchements et des coupures dans la continuité planétaire pour fabriquer des « identités » — un certain sens du « Nous » et du « Eux » qui contribue à la réification de frontières symboliques — et les cultures particulières qui en découlent.

VIES CITADINES

A la suite de ces trois recherches collectives, j'ai été amené à me rapprocher d'un groupe de quinze chercheurs et enseignants-chercheurs provenant de plusieurs universités et instituts de recherche (Universités d'Aix-Marseille 1, de Montpellier III, de Tours, de Lille 3, de Nice-Sophia Antipolis, de Paris X-Nanterre et de Paris 13, de l'Ecole Normale Supérieure Lettres et Sciences Humaines, du CNRS et de l'IRD), relevant de disciplines différentes (géographie, sociologie, anthropologie, socio-linguistique), travaillant sur des terrains divers d'Europe (Marseille, Nice, Berlin), des Etats-Unis (Los Angeles, San Francisco), d'Amérique latine (Buenos Aires, Cathagène, La Paz, Rio, Recife, Salvador de Bahia), d'Afrique subsaharienne (Brazzaville, Lomé, Mopti, Porto-Novo, Cotonou, Harare, Johannesburg, le Cap, Ekurhuleni), d'Afrique du Nord (Le Caire, Casablanca, Tunis, Rabat), et qui ont souhaité comparer leurs approches, affiner ensemble des définitions de concepts et confronter les méthodologies d'enquête sur la vie citadine. Ce groupe, relativement atypique dans le contexte institutionnel de la recherche française, a pu être formalisé entre 2004 et 2006 par la constitution d'un « Atelier de recherche » coordonné par Elisabeth Dorier-Apprill et Philippe Gervais-Lambony et financé dans le cadre de l'ACI "Terrain, technique et théorie".

Outre le fait que les chercheurs impliqués dans ce groupe partageaient un même intérêt pour l'analyse des dynamiques urbaines et un même type d'approche centrée sur le travail de terrain, ils se retrouvaient également dans le fait de vouloir proposer une analyse des interactions entre recompositions spatiales et sociales à travers l'observation des vie citadines, et une relecture des terrains d'étude et des hypothèses de chacun à la lumière des débats qui traversaient les études urbaines : l'impact de la mondialisation sur les formes de l'urbain, la question de la « dissolution de la ville dans l'urbain », la déconnexion des liens entre citadinité et urbanité, la notion de fragmentation urbaine, etc. En choisissant de mettre l'accent sur ce qui « fait » la ville tout en tenant compte des logiques qui œuvrent à sa fragmentation, il s'agissait de privilégier les entrées par les liens et les lieux, les structures et les réseaux d'ancrage, de sociabilité et de mobilisation, les temps et les espaces de créativité culturelle et identitaire propres aux villes, les formes d'urbanité et de citadinité de crise.

Ainsi, les premières tâches que nous nous sommes fixées dans cet atelier furent de réfléchir collectivement à la définition de différentes « entrées », puis d'organiser des groupes de travail chargés de rédiger un texte sur chacune d'entre elles et de préparer l'édition d'un ouvrage collectif : fragmentations urbaines, mobilisations, voisinages, mobilités et ancrages, pratiques linguistiques, rencontres fortuites du passant, détournements de normes, festivités, flâneries, et mémoires de la ville.

Dans ce contexte, j'ai pour ma part été amené à participer à un groupe de travail visant à interroger le rôle de la marge dans la construction de la citadinité **[30]** et à rédiger des encadrés de situations empiriques portant sur les différents thèmes traités par le collectif **[31]**, **[32]**, **[33]**, **[34]**. Toutefois, ma contribution personnelle a surtout été de coordonner le groupe de travail et la rédaction du chapitre portant sur les expressions festives dans la ville **[29]**. Tel que je l'envisageais à partir de mes recherches antérieures, il s'agissait de prendre acte du fait que, si la fête n'est pas en soi un phénomène proprement urbain, il est toutefois possible de la considérer comme un puissant analyseur des recompositions identitaires, de la même manière que Robert Park concevait la ville elle-même comme un laboratoire des transformations sociales. Comme le souligne Guy Di Méo, la fête parle des grandes questions de notre temps, des rapports entre ville et campagne, de l'urbanisation, des migrations, des inégalités socio-spatiales, de la quête et de la reformulation d'identités collectives (Di Méo, 2001). En ce sens, la fête *dans* la ville et *de* la ville constitue au sein même du laboratoire urbain, une entrée intéressante dans l'observation des vies citadines, des

pratiques et des représentations des habitants, de la construction et de l'interprétation des mythes urbains. Ainsi, à partir des différents matériels empiriques dont nous disposions collectivement, issus de terrains d'enquête situés tant dans des villes du Nord que du Sud, nous avons cherché à nous interroger sur le caractère limité des pratiques festives — dans le temps, dans l'espace et dans leurs formes d'expression — ainsi que sur les effets qu'elles produisent sur les cadres de l'expérience ordinaire de la vie urbaine.

De ce point de vue, nous avons d'abord mis l'accent, en nous appuyant sur une relecture de quelques classiques de la littérature ethnographique, sur le fait que les pratiques festives pouvait être pensée comme le suggérait Durkheim (Durkheim, 2002), comme une « sortie du quotidien », une rupture momentanée avec les cadres sociaux ordinaires, comme un « moment de liminarité » tel que l'analysait Van Gennep (Van Gennep, 1981), ou encore comme un « contexte rituel », à savoir, selon Michel Agier, « un espace-temps hors du quotidien, propice à la symbolisation, sans préjuger des formes et de la densité de celle-ci » (Agier, 2000).

Toutefois, cette sortie de la quotidienneté ne fait pas que donner un sens extraordinaire à la vie sociale, politique, culturelle, à la ville, à ses lieux, à ses symboles. Suspendue dans l'entre deux, la fête entendue comme moment de liminarité autorise également l'expression de significations multiples, une sorte d'excès de sens qui peut lui-même être producteur de définitions diverses et parfois contradictoires de la situation rituelle. Ce qui se joue ainsi dans le déroulement même de la fête, c'est la capacité différentielle des acteurs à définir et à imposer cet « entre deux » que constitue le contexte rituel comme un « entre deux » d'une certaine sorte, de rattacher cette « sortie de l'ordinaire » à un ordinaire spécifique, à des pans de réalité sociale qui existent avant et après le rite. En ce sens, il nous a paru important de signaler que si la fête constituait bien une « sortie du quotidien », elle s'avérait être également un bon analyseur des mécanismes ordinaires d'organisation et de domination sociales, politiques et économiques.

Mais ce que suggèrent les différents terrains, c'est que la fête peut elle-même être dans certaines circonstances productrice de représentations sociales qui s'étendent en dehors du cadre rituel. En ce sens, elles n'est pas seulement un analyseur des logiques sociales ordinaires tellement normalisées et cristallisées dans des pratiques quotidiennes qu'elles en deviennent invisibles, elle est également un lieu de fabrique de modes d'identification, d'attributions catégorielles, de frontières symboliques, de

signaux et emblèmes des différences dans la ville et, en cela, de ce que Abner Cohen a appelé une « ethnicité urbaine » (Cohen, 1974). Cette « ethnicité urbaine », dont les situations rituelles sont un des lieux de fabrication, ne prend pas la forme d'un héritage des ancêtres, mais celle d'un accomplissement pratique qui répond aux besoins d'organisation propres à la vie urbaine dans laquelle elle émerge. En ce sens, la ville ne fournit pas seulement le « théâtre urbain[23] » dans lequel des identités déjà constituées peuvent trouver à s'exprimer à partir de manifestations festives et de pratiques rituelles, elle est également un facteur de recomposition des identités ethniques qui trouvent leur sens dans la ville et organisent la vie sociale urbaine, le lieu où s'inventent les cultures des nouvelles affirmations identitaires.

Lors de cette réflexion, nous avons également insisté sur la dimension de mise en scène festive de la ville elle-même. Dans ce contexte, certains auteurs ont pu voir une distinction fondamentale entre les événements créés *pour les touristes* et ceux qui sont faits *par* et *pour la population locale* (Stoeltje, 1992). L'hypothèse la plus courante veut que les événements touristiques soient des événements feints, non « authentiques », créés non pas pour engendrer une expérience véritable de liminarité, mais pour la simuler à des fins lucratives et de divertissement (Greenhill, 2001). Or, certaines recherches ont montré que les habitants sont capables de recréer ou de se réapproprier les événements festifs développés pour les touristes, à l'instar des Cadiens de Louisiane étudiés par Sara Le Menestrel qui, comme elle le montre, tirent profit de la réhabilitation à des fins touristiques de la culture francophone, tant sur le plan économique que symbolique (Le Menestrel, 1999). C'est ainsi également, comme je l'ai montré dans mon travail de recherche portant sur la ville de Nice, que la critique locale du carnaval de Nice, pensé par ses organisateurs comme une vitrine touristique de la ville et comme une mise en scène pour les touristes de l'esprit de la fête, a donné lieu à la création de carnavals « indépendants » qui furent l'occasion, là encore, de se réapproprier une manifestation devenue au fil du temps une pure opération de marketing territorial.

Un autre élément de l'analyse ne relève plus cette fois de la représentation de la ville elle-même, mais de celle des différences ethniques dans la ville. Par leur logique

---

[23] Comme l'écrit Raulin, « la notion de théâtre urbain conçoit la ville comme un espace de représentation. Ici, la ville se tend son propre miroir, elle se met en scène publiquement, se donnant à voir comme lieu d'expression. […] Dans son acception la plus simple, le théâtre urbain est un spectacle gratuit joué par les citadins ou bien à eux destinés, dans ce lieu irrémédiablement urbain qu'est la rue déclinée sous toutes ses formes (places, rues piétonnes, squares, parcs…) » (Raulin, 2001).

propre, les carnavals et autres fêtes de rue contemporaines offrent, comme on l'a vu, un cadre propice à la mise en scène des « identités » et à la capacité mobilisatrice et créatrice des différents groupes impliqués. Cela tient en partie, comme l'explique Frank Ribard, à la nature même de ces fêtes, à l'espace d'expression et de contestation sociale qu'elles constituent, à leur langage, à leurs modes d'organisation (Ribard, 1999). Mais cela tient surtout au fait qu'elles constituent un contexte rituel propice à la symbolisation. Elles sont le lieu par excellence du masque, du déguisement, le lieu où l'on peut mettre en scène des images de soi, ou des images d'un « nous », en utilisant un matériel symbolique disponible et toujours soigneusement sélectionné : vêtements, couleurs, rythmes musicaux, pas de danse, textes de chansons et poésies, personnages mythiques locaux ou non, esprits et dieux. Tout ce matériel symbolique est montré — il est en représentation — comme autant de signes d'une « identité » produite face aux autres, spectaculairement.

Il n'est pas étonnant dans ces conditions que de telles festivités soient souvent pensées comme des moments privilégiés qui permettent non seulement de célébrer, mais aussi de présenter aux autres la « communauté » dont on se réclame. Ainsi, de telles festivités contribuent à la transformation ou à la reformulation des « identités » par l'incorporation de nouveaux éléments rituels, ou par l'instauration de nouveaux lieux de mémoire dans la ville. Lors des préparatifs, la question de ce qui doit être considéré « en interne » et représenté « en externe » comme « authentiquement » X ou Y fait souvent l'objet de vives discussions entre les organisateurs. En ce sens, ces célébrations constituent un moment important de réinvestissement identitaire et de problématisation de ce qui est supposé en constituer les ressources et les symboles. Elles expriment la capacité de ceux qui se considèrent comme faisant partie d'une « communauté » à intégrer de nouveaux signifiants identitaires et à jouer avec les différents modes de présentation/représentation de soi selon qu'ils évoluent dans la sphère clôturée d'interaction (entre soi) ou dans la sphère publique plus large, selon la distinction établie par Edheim (Eidheim, 1969) dans laquelle s'inscrivent certaines de leurs activités festives. D'un côté, la fête « entre soi » crée les conditions de totalisation du groupe (Cordeiro et Hily, 2000). De l'autre côté, la fête « avec les autres » ou « pour les autres » témoigne de la place qu'occupent les groupes minoritaires dans la ville, dont ceux qui se revendiquent ou sont identifiés comme membres deviennent parfois des ressources locales précieuses en matière d'animations festives. Ainsi, les compétences qu'ils déploient tant dans les domaines de la musique

et de la danse que dans celui de l'organisation correspondent à de nouveaux besoins festifs dans les villes et dans les quartiers. Ici, à New York, San Francisco ou Paris, le Nouvel An chinois sert de cadre à la redynamisation de fêtes de proximité tombées en désuétude, faute de compétences organisationnelles ; là, comme à Nice par exemple, des familles tziganes originaires de différents pays d'Europe, reléguées dans une cité HLM de banlieue, accusés de tous les maux par les quotidiens locaux se retrouvent, une fois l'an, au centre de l'animation d'un carnaval de quartier ou deviennent les maîtres de cérémonie d'une fête patronale, comme j'ai pu le montrer dans ma thèse.

Au final, nous avons cherché à mettre l'accent sur le fait que, si la fête pouvait être une activité sociale propice à la production, à la transformation et à la mise en scène des « identités », elle était également de ce fait un enjeu de lutte et une source permanente de tension entre les différents acteurs collectifs qui la portent, la revendiquent et la façonnent à leur manière. Ce sont alors, en premier lieu, des registres de légitimation qui s'affrontent et dont il s'agit de rendre compte dans l'analyse : le développement touristique contre le développement local, la sauvegarde des traditions contre la création culturelle, la célébration d'une communauté spécifique contre celle de la diversité ethnique de la ville ou de la nation.

USAGES SOCIAUX DE LA MEMOIRE DE L'IMMIGRATION

A la suite de cette expérience, j'ai eu l'occasion de participer à une autre recherche collective en réponse à un appel d'offres du FASILD-ACSÉ (Agence Nationale pour la Cohésion Sociale et l'Egalité des Chances) portant sur l'Histoire et les mémoires des immigrations en région PACA[24]. Coordonnée par Yvan Gastaut, cette recherche, réalisée entre 2007 et 2008, a été administrée par la Maison des Sciences de l'Homme de Nice et rassemblait une équipe d'historiens du Centre de la Méditerranée Moderne et Contemporaine (EA 1193), une équipe de sociologues de l'URMIS et une association (Génériques) qui s'est chargée de travailler à l'inventaire des sources **[40]**.

Dans ce contexte, si l'équipe d'historiens était chargée de la rédaction d'un « récit historique » de l'immigration dans la région Provence-Alpes-Côte d'Azur, l'équipe de

[24] Appel d'offres ACSÉ : Programme d'études 2005-2008 - Histoire et mémoires des immigrations en régions et dans les départements d'outre-mer - Marché n° 2006 33 DED 02 : lot n° 15.

l'URMIS[25] s'est intéressée pour sa part, aux usages sociaux de l'immigration dans cette même région. Il s'agissait de prendre acte de l'insistance des sciences sociales, souvent dans un souci de rupture avec les approches fonctionnalistes longtemps dominantes dans le champ académique, sur ce que certains ont appelé « les usages sélectifs du passé » et sur la prise de conscience que les histoires (et pas simplement l'Histoire) sont bien plus que de simples traditions statiques héritées d'un passé pouvant être considéré comme détaché de toute entreprise de sélection, d'oubli, de valorisation, de mise en récit et de mise en scène (Chapman, Mc Donald et Tonkin, 1989 ; Koselleck, 1990 ; Ricœur, 2000 ; Babadzan, 2001 ; Chartier, 2002). Restait à tirer toute les conséquences de cette posture analytique, à savoir, comme le formule David Guss, de considérer que « la reconnaissance de l'histoire ou, inversement, son déni n'a pas à voir avec l'exactitude de la mémoire ; elle relève de la relation au pouvoir » (Guss, 2000, p. 25).

Dans ce cadre problématique, la contribution de l'URMIS à cette recherche collective visait, à partir de données d'enquête, à fournir un éclairage sur la manière dont la référence à l'histoire de l'immigration pouvait être constituée en enjeu de mémoire, en ressource de mobilisation identitaire et, par là, en ressource disponible pour des acteurs intéressés à s'engager dans un travail sur les représentations qui parcourent et structurent la société locale concernant l'immigration et son histoire. En même temps, il nous a paru important de ne pas nous focaliser uniquement sur ce seul enjeu de mémorisation de l'immigration pris isolément, mais de voir comment, selon quelles modalités, à partir de quelles catégories d'acteurs et de quels types de discours cette « question de l'immigration » et de sa remémoration trouvait sa place dans les politiques et les formes d'expressions locales de la différence, que celles-ci soient le fait de la construction d'une image identifiante susceptible d'être reconnue par les touristes, des activités militantes de contestation de la mémoire imposée ou encore des pratiques concrètes des individus, de leurs manières de se penser, de se définir eux-mêmes et de définir les autres, de qualifier des traits culturels comme spécifiques, etc.

Cette contribution a fait l'objet de trois monographies, portant sur des terrains d'enquête choisis précisément parce qu'ils ont en commun de voir des acteurs se référer à l'histoire de l'immigration dans le cours de leurs activités, mais aussi parce qu'ils se distinguent de par les logiques à l'œuvre, les modes d'action déployés et les règles qui les

[25] Composée de Gilles Frigoli, Maître de Conférences en Sociologie, de Christian Rinaudo, Maître de Conférences en Sociologie, et de Ryzlène Dahhan, alors étudiante en Master 2 de Sociologie.

contraignent, les enjeux et les finalités qu'identifient ceux qui, entrepreneurs de mémoire et historiens spontanés, s'engagent dans la production d'un récit historique qu'ils espèrent et s'attachent à rendre *légitime* et *utile*.

La première monographie a porté sur la manière dont la référence à l'histoire de l'immigration s'intègre au sein des actions développées par un cercle d'acteurs qui militent en faveur de l'intégration, au sens large, des populations issues de l'immigration dans la région niçoise.

La deuxième étude a été consacrée à l'histoire de l'immigration telle qu'elle est travaillée par la politique municipale d'une ville, Nice, qui a construit son image autour de son activité touristique et doit sans cesse, notamment par la promotion de sa « culture locale », réaffirmer sa spécificité afin d'attirer de nouveaux visiteurs.

La troisième monographie a concerné les pratiques d'une association qui intervient dans la ville de Vence dans le champ de la politique sociale et qui, dans le cadre des activités qu'elle développe en faveur de la lutte contre les exclusions, s'est engagée dans un travail de réflexion et d'intervention autour de l'histoire locale de l'immigration.

Mais à ces trois terrains correspondent aussi trois *problématiques sociologiques* sur lesquelles nous nous sommes appuyés pour mieux comprendre les dynamiques à l'œuvre dans le cadre de ces usages différenciés de l'histoire de l'immigration.

La première relève d'une *sociologie de l'action collective* se donnant pour objet de rendre compte de mobilisations inscrites dans des arènes publiques. Cette problématique trouve ici à s'appliquer aux activités d'élites locales issues elles-mêmes de l'immigration et soucieuses de produire des analyses recevables, des critiques et des propositions susceptibles d'engendrer des mobilisations et d'être entendues par leurs destinataires, mais aussi de constituer de nouveaux types de *cercles militants* capables de contribuer au débat public. L'intégration, la lutte contre les discriminations raciales, les phénomènes migratoires, la promotion sociale, le développement de réseaux politiques capables de redéfinir la place des populations issues de l'immigration, de faire reconnaître l'existence d'une « culture musulmane laïque » au niveau local ainsi qu'une « mémoire de l'immigration » exerçant un regard critique sur le passé colonial et susceptible d'être reconnue comme partie prenante du patrimoine culturel de la région : autant d'éléments qui constituent des « cadres » — au sens de la *frame analysis* — à partir desquels se configurent des actions ponctuelles (autour du « voile islamique », de la fermeture de sites d'abattage rituel, de la suppression des budgets sociaux, éducatifs et culturels attribués aux

quartiers défavorisés, etc.), mais aussi des *problèmes publics* qui en appellent à des règlements par des dispositifs d'action publique.

La deuxième problématique s'inscrit dans le champ des travaux sur la *fabrique de* « *l'image identifiante* » de la localité, à savoir les modalités selon lesquelles celle-ci est identifiée, enracinée dans une histoire, représentée, mythifiée de telle sorte que des individus puissent à leur tour s'y identifier. Une telle problématique de recherche implique d'accorder une attention particulière au travail des élites locales, publiques et privées (élus des collectivités locales, acteurs économiques engagés dans les secteurs touristiques et culturels, responsables institutionnels et associatifs…) qui consiste à produire des représentations, à les imposer contre d'autres possibles, à les promouvoir dans la compétition que se livrent les collectivités locales sur le marché touristique et culturel international et qui participe de ce que la sociologie urbaine anglo-saxonne qualifie désormais d'économie symbolique des villes (King, 1996; Sassen, 1996; Zukin, 1995, 1996). Dans le cas niçois, ce travail permet de mieux comprendre comment certains usages de l'histoire locale ont pu participer de la production d'une présentation de Nice comme « ville cosmopolite » ayant une tradition d'accueil des « étrangers » — les étrangers étant ici ceux qui « *ont contribué à sa renommée* » et à son enrichissement — cette vision mythique d'une « cité ouverte » sur le monde fonctionnant à la manière d'un label de qualité sans cesse revisité et réinterprété afin de définir de nouvelles formes et de nouveaux critères d'accueil, et par là de construire une image de l'hospitalité qui dessine en retour des logiques d'inclusion et d'exclusion de la différence dans la ville.

La troisième problématique relève d'une *sociologie de l'action publique locale* attentive à la complexité des dynamiques à l'œuvre au sein de systèmes d'action territoriaux dont l'autonomie s'accroît à l'heure de la décentralisation et de la promotion du partenariat comme forme obligée de construction de l'action publique et dans un contexte marqué par un accroissement de la contribution du monde associatif à la construction de l'action publique. Comprendre comment une association, par ailleurs impliquée dans de nombreux dispositifs de lutte contre les exclusions et les discriminations, parvient, ou non, à concevoir et à imposer comme une forme d'intervention publique légitime un travail de recherche-action consacré à l'histoire de l'immigration sur le territoire de la commune, implique alors de reconstituer le système de ressources et de contraintes cognitives, organisationnelles et normatives, dans lequel s'encastre son action.

Outre l'encadrement du travail de Ryzlène Dahhan, alors étudiante en Master 2 de sociologie à l'Université de Nice-Sophia Antipolis, consacré à la réalisation de la seconde

monographie inscrite dans la continuité de la recherche collective démarrée avec Paul Cuturello dans le cadre de l'ACI « Ville », j'ai conduit pour ma part avec Gilles Frigoli la première étude de cas portant sur le travail d'organisation collective mené par un cercle de militants d'origine maghrébine qui se déploie principalement dans la région et dans la ville de Nice, contribution qui a par la suite donné lieu à une publication dans la *Revue Européenne des Migrations Internationales* **[42]**.

Dans un premier temps, nous avons cherché à mettre en lumière la diversité des mémoires de l'immigration susceptibles de fonctionner au sein du « cercle[26] » comme des ressorts de l'action collective, comme des enjeux de mobilisation, de réaction et de reconnaissance publique. La « mémoire des blessures » est alors celle qui porte sur les évènements douloureux qui jalonnent l'histoire de l'immigration : la *Grande Histoire*, celle que retracent les grands récits nationaux, mais aussi la *petite histoire* de l'immigration, tout entière inscrite dans l'univers familier des individus qui la convoquent. La « mémoire des luttes » se limite pour sa part au cadre plus confiné de l'action collective elle-même. Elle porte sur les actions entreprises dans le passé, les combats déjà livrés en faveur de l'intégration au sens large, et concerne donc avant tout les militants eux-mêmes ou ceux qui seraient tentés de le devenir. La « mémoire des chemins de l'intégration » est celle qui consiste à retracer les étapes par lesquelles est passée jusqu'ici l'intégration des populations immigrées et issues de l'immigration. Enfin, la « mémoire de soi », imprégnée d'expériences vécues comme collectives, mais par essence singulière, est celle qui donne accès aux justifications de l'engagement dans l'action collective et à ce qui explique, pour les acteurs eux-mêmes, les modalités de cet engagement. Par la suite, nous avons analysé la manière dont ces mémoires et les usages qui en sont faits s'intègrent, pour contribuer à en constituer le cadre, aux deux formes d'action qui se sont développées au sein du cercle militant étudié : le *commando* et le *club social*.

Les acteurs rencontrés lors de l'enquête comptent, pour certains, une longue expérience d'engagement militant dans les luttes sociales des mouvements issus de l'immigration maghrébine des années 1980-1990 et dans le travail associatif mené au quotidien dans les quartiers populaires. Mais ils ont également fait le constat de la nécessité de dépasser le modèle de l'action associative traditionnelle et d'expérimenter

[26] Si nous avons choisi ce terme, c'est précisément en raison de la plasticité des formes organisationnelles dans lesquelles s'inscrit la pratique militante sur le terrain étudié : plasticité qui, de la lutte sociale au modèle du club, fournit à la fois le cadre et certains des enjeux centraux de la mobilisation de l'histoire comme ressource pour l'action.

d'autres formes d'action collective plus indépendantes des pouvoirs publics. A Nice, cette évolution a vu le jour au milieu des années 1990 autour de la fête musulmane de l'Aïd-el-Kebir suite à la décision administrative de fermer l'aire « provisoire » d'abattage rituel de moutons aménagée dans l'enceinte d'un foyer Sonacotra, puis, quelques années plus tard, autour de l'implantation d'une « grande » mosquée dans le centre ville. L'Aïd-el-Kebir est présenté dans le débat public comme une fête religieuse faisant partie de la culture musulmane. En un sens, le cadrage de l'action autour de sa non reconnaissance par les autorités préfectorales a déclenché une indignation morale rendue publique par les médias locaux et nationaux, et a rendu possible le déploiement de procédés à travers lesquels, des sensibilités se touchent, des sympathies s'acquièrent, des convictions s'emportent, des engagements se gagnent (Cefaï, 2001). Suite à cette « affaire », des actions de type *commando*, spectaculaires, préparées pour être médiatiques se sont progressivement configurées. Il s'agissait de petits groupes de travail, de réflexion et d'actions peu formalisés, aux contours variables et aux appellations volontairement éphémères. L'objectif de ce type d'engagement militant était d'abord de ne pas s'enliser dans les lourdeurs de la gestion administrative des associations et de fonctionner directement sur le terrain politique (formuler des plaintes, des demandes au nom du bien commun, des usagers, des citoyens ordinaires, du *public*), en évitant de rentrer dans des logiques de représentation. Ce qui était central, comme dans l'affaire de l'abattage rituel, c'était d'intervenir sur les questions de société en défendant le point de vue de la « culture musulmane » et de sa place dans la société française. A l'instar du Mouvement des *Musulmans Laïques de France*, il s'agissait de lutter contre l'ingérence du religieux dans le champ politique en se situant spécifiquement sur un plan culturel. Dans ce contexte, la question de l'histoire de l'immigration en tant que telle n'était pas la plus déterminante et c'était d'abord la *mémoire des luttes* menées par les élites maghrébines depuis les années 1980 qui importait en ce qu'elle permettait de ne pas toujours tout reprendre à zéro, mais aussi de faire évoluer les formes de l'action collective pour gagner en efficacité politique.

Or, c'est justement en faisant le bilan des actions *commandos* menées durant une dizaine d'années sans vraiment permettre de faire évoluer la situation locale, qu'une autre tentative de dépassement des formes traditionnelles d'action collective a vu le jour dans la région : celle qui est passée par la constitution d'un *club social* dans la ville de Cannes, à l'image des clubs de prestige constitués autour d'une « élite

maghrébine » qui se sont développés en France à la fin des années 1990. En termes d'action collective, le ressort principal de ces clubs tient dans la « révolte » que provoque chez leurs membres le fait d'être à la fois culturellement assimilés, socialement intégrés, dotés d'un bagage économique et culturel important, et de continuer à subir ou à ressentir des discriminations. Et la réponse à cette « révolte » passe par des activités de salon comme l'organisation de rencontres avec des personnalités du monde politique, médiatique et industriel. On comprend dès lors pourquoi ce sont les *positions* occupées dans la société plus que la capacité à organiser l'action collective qui sont ici mises en avant par les membres de ces clubs en quête de promotion sociale. Fondé en 2005, le club de Cannes a cherché à développer des *réseaux* permettant de « faire avancer » *ceux* qui sont restés derrière — que ce soit par déficit d'intégration ou par le fait d'avoir d'être victimes de discriminations — et à définir des *contenus* suffisamment consensuels pour pouvoir circuler dans ces réseaux (projections du film *Indigène* suivies de débats sur la question de la mémoire des anciens combattants d'Afrique du Nord, organisation de voyages sur les « lieux de mémoire » de ces événements, en particulier à *Monte Cassino*, etc.) et dégager un consensus parmi les membres selon lequel cette « mémoire minoritaire » (Nora, 2002) devait faire partie intégrante de leur affirmation identitaire en même temps qu'être reconnue comme un élément constitutif de l'Histoire de France. Et ce n'est pas ici la *mémoire des luttes*, comme dans les actions de type *commando*, mais avant tout la *mémoire des blessures* qui a été convoquée à cet effet.

Ainsi, comme nous avons pu le constater, la mémoire n'intervenait pas comme finalité de l'action collective dans les pratiques de ces acteurs qui militent en faveur de l'intégration des populations issues de l'immigration. Ce que ceux-ci visaient avant tout en se regroupant et en tentant de s'organiser collectivement, ce n'était pas en soi la constitution d'une mémoire légitime de l'immigration, mais le changement social auquel ils espèraient qu'elle contribuera. Faire œuvre de mémoire apparaissait dès lors comme un moyen au service de cette finalité : soit en tant qu'objet de mobilisation, il s'agissait alors de se mobiliser afin d'organiser la promotion d'une mémoire collective ; soit en tant que ressource pour l'action, lorsqu'il était question de s'appuyer sur une mémoire collective pour organiser au mieux la mobilisation.

Sans doute une telle conception instrumentale de la mémoire peut-elle avoir à court terme des vertus structurantes de l'action collective en cantonnant les débats internes à des considérations logistiques. Mais, dès lors que la référence au passé est envisagée

comme un *moyen*, faire bon usage de la mémoire, c'est en faire un usage efficace. Or, la mesure de l'efficacité des moyens ne peut que temporairement être détachée de celle des finalités. Et sur ce plan, force était de constater qu'on avait affaire à des divergences importantes au sein du cercle de militants étudié. « Il faut que ça change » était sans doute le mot d'ordre sur lequel tous s'accordaient. De même que tous se reconnaissaient dans le principe selon lequel le changement devait passer « par l'élite ». Mais au-delà de ce commun espoir et de cette croyance commune, le modèle du *commando* et celui du *club social* révélaient des visions très diverses de ce vers quoi la société française devait tendre. Et manifestement certaines mémoires se prêtaient mieux que d'autres à l'élucidation de ces différences. Ainsi, sur notre terrain, tout se passait comme si les mémoires de l'immigration agissaient à la fois comme un puissant ciment de l'action collective et comme un objet de division selon qu'elles font ou non obstacle à l'explicitation et à la délibération des fondements axiologiques et moraux de l'engagement de chacun, c'est-à-dire finalement à la déconstruction du mythe selon lequel le travail de mémoire pourrait être dépolitisé.

DE NICE A CARTHAGENE...

Nous arrivons presque au terme de cet itinéraire, mais celui-ci serait largement incomplet s'il ne retraçait pas les conditions qui ont présidé, après dix ans de travail de terrain réalisé dans la ville de Nice, à mon intérêt pour l'Amérique latine et en particulier pour la ville de Carthagène où j'allais dans un premier temps inscrire mes nouvelles recherches.

Un tel changement dans une carrière est affaire de rencontres et d'opportunités. C'est d'abord à Elisabeth Cunin que je dois de m'avoir entrainé à Carthagène en août 2003 pour une première mission d'un mois, suite à un échange lors d'un séminaire de l'URMIS à Nice où nous avions pu constater la proximité de nos approches et problématiques de recherche malgré le grand éloignement de nos terrains respectifs, l'un situé au Nord, dans une des régions les plus riches d'Europe ; l'autre au Sud, dans une ville marquée avant tout par son histoire coloniale, par son grand isolement au moment de la construction nationale et par de fortes ségrégations socio-urbaines au moment de son développement économique.

L'idée était de se donner les moyens de confronter nos terrains, questionnements et analyses, de discuter des manières d'appréhender et d'interpréter les phénomènes

observés, d'ouvrir ensemble de nouveaux chantiers de recherche, de penser à d'autres formes de collaborations. Durant ce séjour, rendu possible grâce au financement d'un programme ECOS[27], nous avons commencé un travail sur les usages sociaux des murailles de Carthagène et projeté la mise en œuvre d'une autre recherche, portant sur les mises en scènes touristiques du métissage et des populations noires de la ville qui allait se réaliser quelques années plus tard.

En novembre 2003, cette première expérience de l'Amérique latine et des possibilités que j'y voyais pour ouvrir de nouvelles pistes de recherche dans mon travail, a trouvé un prolongement grâce à une invitation à participer à un séminaire de recherche du programme IDYMOV[28] à Mexico, ce qui m'a permis de me familiariser avec les questionnements de recherche propres aux réalités latino-américaines et de nouer des contacts avec un réseau de chercheurs spécialisés sur les relations raciales et les études afro-américaines au Mexique et en Colombie.

A la suite de cela, je suis entré comme chercheur associé à l'UR 107 de l'IRD (Constructions identitaires et mondialisation)[29], ce qui m'a permis, outre de participer à la dynamique scientifique de cette équipe, d'obtenir un cofinancement, avec l'URMIS, pour réaliser deux missions de recherche à Carthagène, en juillet-août 2005 et en août 2006. L'objectif était, cette fois, de démarrer un travail de terrain dans cette ville et de préparer de nouveaux partenariats. Trois pistes d'investigation ont été ouvertes ou prolongées à partir de ce qui avait été mis en route lors de mon premier séjour en 2003 :

— La première a consisté à poursuivre le travail sur les murailles qui entourent le centre historique de Carthagène et qui ont été un élément déterminant du classement de ce dernier en 1985 comme Patrimoine mondial de l'humanité par l'UNESCO. L'analyse a porté sur la question de leurs usages sociaux, sur les différents registres de légitimation qui s'affrontent dans la mise en œuvre de politiques publiques concernant leur conservation et leur exploitation (développement touristique versus

---

[27] ECOS-Nord, Colombie, Programme *Au-delà des « identités » : les sociétés régionales dans les nouveaux contextes politiques et migratoires*, dir. Odile Hoffmann (France), Margarita Chaves (Colombie).

[28] Mobilités et identités : les sociétés régionales dans les nouveaux contextes identitaires et migratoires (Colombie, Mexique), 2002-2006. IDYMOV était un programme conduit par trois équipes nationales : IRD-France (Dir. Odile Hoffmann) ; CIESAS-Mexique (Dir. María Teresa Rodríguez) ; ICANH-Colombie (Dir. Margarita Chaves). Ce programme visant à saisir le rôle des identités ethniques, régionales et religieuses dans les dynamiques locales qui s'inspirent désormais largement des discours sur le multiculturalisme. Il s'agissait de la première réunion internationale organisée dans le cadre de ce programme qui a eu lieu du 11 au 13 novembre 2003 dans les locaux du CIESAS à Mexico.

[29] Depuis lors, cette UR de l'IRD a fusionné avec l'URMIS pour constituer une nouvelle UMR, Université de Paris 7 – Université de Nice-Sophia Antipolis – IRD (UMR 205).

développement local, privatisation partielle ou totale versus préservation de leurs usages publics, etc.) ainsi que sur la place qu'elles occupent tant dans la mémoire des citadins que dans l'image touristique de la ville. Les premiers résultats de ce travail ont été présentés d'abord en décembre 2004 lors de journées d'études organisées par le Centre de la Méditerranée Moderne et Contemporaine (CMMC) à l'Université de Nice-Sophia Antipolis[30], puis en octobre 2005 dans le cadre du séminaire annuel de l'UR « Constructions identitaires et Mondialisation » à l'IRD-Bondy et furent ensuite publiés en France et en Colombie **[36]**, **[37]**.

— La deuxième piste d'investigation visait à mieux comprendre l'organisation des circuits touristiques dans la ville de Carthagène et à analyser le type de discours produit par les professionnels du tourisme (responsables d'agences, promoteurs, guides…) sur la ville, son histoire, ses habitants, son « identité ». Les trois types les plus courants de visites guidées de la ville ont fait l'objet d'un travail d'observation : le « *Paseo en Chiva* » (visite de jour des principaux sites touristiques abordables en autobus collectif : Castillo San Felipe, Convento de la Popa, boutiques d'artisanat implantées dans les *Bóvedas* (voûtes) des murailles, joaillerie située dans le secteur touristique de Bocagrande) ; la « *Rumba de Noche* » (Tour de la ville en autobus ouvert accompagné d'un orchestre de Vallenato avec distribution de rhum, rumba sur les murailles et entrée dans une discothèque de Bocagrande) ; le « *Walking Tour* » (itinéraire pédestre à l'intérieur du centre historique accompagné d'un guide présentant à la fois une certaine vision de l'histoire de la ville et de son présent touristique). Ce travail de terrain qui a donné lieu à différents types de recueil de données ethnographiques (observations, entretiens, enregistrement des visites, photographies des sites visités…) a ensuite été publié en français **[38]** et en anglais **[39]**. Une publication en espagnol dans un ouvrage collectif est en cours.

— Enfin, la troisième piste d'investigation explorée lors de ces missions **[48]** peut faire l'objet d'un exposé un peu plus détaillé en ce qu'elle préfigure les orientations de recherche du travail réalisé par la suite à Veracruz et qui sera présenté dans la deuxième partie de ce mémoire.

Celle-ci visait à mettre l'accent sur les politiques d'inscription de la ville dans l'espace caribéen à partir d'une analyse du processus de la dite « revitalisation » des Fêtes de l'Indépendance de Carthagène dont l'objectif affiché consistait à redonner à

[30] « Les fortifications urbaines : d'une frontière de la ville à une frontière dans la ville », CMMC, Université de Nice Sophia Antipolis, 15-16-17 décembre 2004.

ces festivités leur caractère « populaire » et « politique ». Revenons brièvement sur les conditions d'émergence de ce processus.

Dans le contexte colombien comme dans d'autres régions d'Amérique latine, la période coloniale a été marquée par la formation d'une « société de castes » dans laquelle les positions sociales dépendaient étroitement du degré de « mélange racial » (Mörner, 1967 ; Rex, 1977). Après l'indépendance, le statut inférieur des populations noires et indigènes a été maintenu, mais la construction d'une nouvelle nation se voulant moderne et progressiste, inspirée des modèles européens et étasuniens, et menée localement par les élites créoles qui avaient été tenues à l'écart du contrôle politique durant la période coloniale, entraîna une réflexion sur la définition de l'identité nationale, cherchant à concilier la réalité du métissage avec les connotations ouvertement racistes que comportaient à cette époque les idées libérales de progrès et de modernité (Jaramillo Uribe, 1989). La solution à ce dilemme est passée par la construction de l'idéologie nationaliste du « blanchiment » visant à la fois à glorifier les origines diverses de la population à partir d'une vision romantique des populations noires et indigènes, et à penser l'avenir de la nation dans le cadre d'un processus de « mélange des races » renforcé par une politique visant à attirer des immigrants européens. Ainsi, en guise de compromis, une des caractéristiques de cette idéologie nationaliste du « mélange des races » élaborée et propagée par l'élite politique et intellectuelle à partir de l'indépendance et jusqu'à une période avancée du XXe siècle, a été de tenir à la fois un discours démocratique sur le métissage visant à dépasser les différences[31] et un discours hiérarchique de blanchiment marquant les frontières raciales et culturelles en valorisant les élites blanches au détriment des populations noires et indigènes (Wade, 1997).

Dans ce contexte national, Carthagène, qui, au XVIIe siècle, était connue comme un des plus importants centres d'activités commerciales et financières de la nouvelle économie mondiale et qui abritait une élite intellectuelle et culturelle largement tournée vers la Caraïbe, cessa d'être le centre du pouvoir régional caribéen au profit de la ville alors en pleine expansion de Barranquilla. Plus encore, le sentiment d'appartenance au monde caribéen ne rencontra plus aucune expression de la part de l'élite intellectuelle de la Côte qui aspirait alors à reconstruire ses vieux liens avec

[31] Cette idéologie de l'intégration et de l'homogénéisation a également été présente dans d'autres pays d'Amérique latine au travers notamment des propos de Vasconcelos sur le Mexique et de sa notion de « race cosmique » (Vasconcelos, 1925 ; Vasconcelos, 1966), ou encore de la volonté de Gilberto Freyre de présenter la nation brésilienne comme une « démocratie raciale » (Freyre, 1997).

l'Europe et à faire partie de la nouvelle nation dont le centre géographique et culturel était désormais indiscutablement situé dans l'intérieur andin. C'est que, selon Múnera, un des leviers de la construction de l'identité andine comme l'« être » qui représentait le mieux une nation colombienne « imaginée » consistait à faire de la Côte caraïbe et de sa population l'image de « l'autre », « sauvage », « indiscipliné », « noir et mulâtre », responsable de l'absence du progrès et de l'impossibilité de l'atteindre (Múnera, 2005). Pas étonnant dans ces conditions fixées pour de nombreuses décennies par ce qui apparaissait désormais comme le centre de la nation vis-à-vis de ce qui était défini comme sa marge la plus archaïque et reculée, que les élites créoles de la Côte aspirant à trouver une place valorisante et valorisée dans ce nouvel espace aient considéré la culture locale et ses héritages indigènes et africains comme un stigmate social dont il fallait se démarquer par un système de mise à distance jouant à la fois sur la ségrégation spatiale, l'intérêt pour la culture européenne et nord-américaine et la valorisation d'une identité blanche et catholique.

Entre la fin du XIXe et le début du XXe siècle commence une nouvelle période de l'histoire de la ville connue sous le nom de « Régénération ». Ce terme renvoie à la mise en œuvre d'une politique volontariste inscrite dans un mouvement réformateur orienté vers la modernisation du pays. Menée par Rafael Nuñez, originaire de Carthagène et devenu président de la République de Colombie, cette politique s'est traduite dans sa ville natale par d'importantes réformes visant à l'amélioration des infrastructures et au développement industriel. La ville va alors s'étendre au-delà des murailles avec la construction de quartiers résidentiels et de grands secteurs populaires situés de plus en plus loin du centre historique et dont la plupart n'avaient pas ou peu d'accès aux services publics (Cabrales, 2000; Samudio Trallero, 2000). Ce processus d'expansion urbaine ne va cesser d'accentuer les écarts entre les classes sociales, de renforcer la coupure territoriale entre « deux Carthagène », dénoncée encore tout récemment (Días de Paniagua, 1994 ; Noventaynueve, 2004 ; Abello Vives, 2003) et de mantenir la frontière entre l'élite « culturellement apte pour affronter les nouveaux

défis modernisateurs »[32] et la culture populaire « ludique et transgressive comme le sont souvent les cultures caribéennes »[33] (Ortiz Cassiani, 2001, p. 5-6).

Dans ce contexte, une des clés pour comprendre comment se sont définis les enjeux autour de l'inscription culturelle de Carthagène dans l'espace caribéen tout au long du XXe siècle réside dans la persistance et les reformulations de mobilisations collectives face à l'élite locale. C'est ce que Orlando Fals Borda appelait la formation et le renouvellement de mouvements anti-élitistes dont la première manifestation remonte selon lui au « périple de l'anti-élite socialiste de Nieto »[34] qu'il nomme « la première anti-élite » et qui ne cessera par la suite de se recomposer. Ainsi, dans les milieux intellectuels et littéraires, des poètes comme Gregorio Castañeda Aragón, Luis Lopez de Mesa — quelquefois qualifié de « père de la caraïbénisation de la littérature colombienne » (García Usta, 2006, p. 447) — Gabriel García Márquez, Héctor Rojas Herazo ont exalté la culture populaire régionale, la promotion d'une identité afrocaribéenne et le métissage culturel (Zapata Olivella, SD), en particulier dans le domaine des musiques et des danses populaires (Castillo Mier, 2006 ; García Usta, 2000, 2006). On assiste alors dans les années 1940-1950 à un renouvellement d'un imaginaire culturel tourné vers l'espace caribéen. Des formes musicales comme le danzón, le son, la guaracha, le mambo, la rumba, le chachacha, le merengue, importées des rives cubaines, mexicaines ou dominicaines et médiatisées par l'industrie du disque, le cinéma et la radio vont venir enrichir les programmations des festivités populaires aux côtés de rythmes locaux comme le porro, la cumbia, le vallenato ou le fandango (Bermúdez, 2006 ; Bermúdez, 2004 ; Gilard, 1986a ; Gilard, 1986b; Wade, 2000a).

Et à l'opposé de cette culture populaire tournée vers la Caraïbe, la culture élitaire et élitiste mise en avant sur les podiums du Concours national de Beauté créé dans les années 1930 et quelquefois qualifié de « fête oligarchique » (Gutiérrez, 2000, p. 223),

---

[32] Nous avons pris le parti tout au long de ce travail de proposer dans le corps du texte une traduction des citations utilisées et de reporter en bas de page toutes les citations originales, que celles-ci proviennent d'extraits d'entretiens et de documents de terrain ou de textes académiques en langue anglaise ou espagnole.

Citation originale : "*culturalmente apta para enfrentar los nuevos retos modernizadores*".

[33] Citation originale : "*lúdica y trasgresora como suelen ser las culturas caribeñas*".

[34] Général Juan José Nieto, à qui l'on doit entre autre, en tant que président de l'Etat de Bolivar, l'application régionale de l'abolition de l'esclavage en Colombie.

Citation originale : "*periplo de la antiélite socialista de Nieto*" (Fals Borda, 2004)

ainsi que dans les clubs privés où se retrouvent les « grands blancs[35] », valorise l'élégance et la bonne éducation, entretient la distinction sociale en se tournant vers l'Europe et les Etats-Unis et maintient la distance entre les « races » (Gutiérrez, 2006).

Suivant l'analyse de Orlando Fals Borda, les vingt dernières années correspondent à l'apparition d'une troisième vague de mobilisations anti-élitistes et, avec elle, l'émergence de nouveaux acteurs impliqués dans la vie littéraire et artistique locale, dans le renouvellement du journalisme critique et dans le domaine universitaire. Celle-ci a notamment été marquée par l'émergence d'une génération d'écrivains, d'intellectuels et d'acteurs culturels formée dans les luttes estudiantines des années 1970, qui plus tard se constituera en un cercle rénovateur de l'activité culturelle et littéraire de la ville et de la région (Patiño, 2008). A l'instar du groupe *En tono minor* fondé en 1979 par des étudiants de l'Université de Carthagène, une nouvelle vision critique de la société locale accompagnée d'une posture militante visant à sa transformation allait se développer, faisant là encore du rejet du « populaire », pris dans son sens le plus politique[36], et de la négation du métissage et de l'héritage « afro » les principaux ressorts de l'indignation morale, de la réflexion citoyenne et de l'action collective. Et c'est tout particulièrement autour de la revitalisation des fêtes de l'Indépendance de Carthagène et contre l'hégémonie du Concours National de Beauté que cette nouvelle élite anti-élitiste s'est reconfigurée. D'abord autour d'un mouvement de récupération civique du quartier « populaire » de Getsemaní[37], de la

---

[35] Par analogie aux « petits blancs » décrits par Gunnar Myrdal, E. Cunin utilise le terme « grands blancs » pour désigner ces quelques grandes familles aux pratiques endogamiques très marquées, se réclamant de leurs ancêtres italiens, français, espagnols ou catalans et que les noms de famille, les quartiers d'habitation et les lieux de rencontre (clubs, Académie d'histoire, Société de pêche) identifient immédiatement et traduisent le caractère fermé et élitiste de ce groupe (Cunin, 2002b).

[36] Comme l'écrit Frank Patiño, « le populaire n'est pas ici le prémoderne, la défense de la tradition et du folklore local mais un élément de la modernité, un élément universel : la culture populaire opposée à la culture de l'élite qui la nie et la discrimine » (Patiño, 2008).

Citation originale : "*No lo popular como lo premoderno, como una defensa de la tradición, del folclor local, sino lo popular como un elemento de la modernidad, como un elemento universal: la cultura popular opuesta a la cultura de la élite, que la niega, que la discrimina*".

[37] Après avoir vécu une période industrielle et commerciale prospère dans la première moitié de XXème siècle qui favorisa le renouvellement d'une culture populaire productrice d'un fort sentiment identitaire, le quartier de Getsemaní a subit une crise économique et sociale dans les années 1970 liée au déplacement du marché central de la ville vers au autre secteur, mais aussi au développement de la prostitution, de la vente de drogue et des formes de violences occasionnées par ce genre d'activités. C'est en tout cas comme une réaction collective à cette situation qu'est présentée aujourd'hui la naissance d'un mouvement de « récupération civique » porté par des habitants du quartier et se donnant comme objectifs de redécouvrir les traditions ancestrales du quartier afin de recréer un sentiment d'appartenance et de retrouver, grâce à ce type d'actions une atmosphère sociale plus apaisée. (Días de Paniagua et Paniagua, 1993).

création de la Fundación Gimaní Cultural[38] et du Cabildo negro de Getsemaní[39] ; puis avec la création de l'Institut de Culture de Carthagène en 2000 et de sa transformation en Institut du Patrimoine y de la Culture de Carthagène (IPCC) en 2003 ; enfin dans le cadre de l'émergence à partir de 2003 de ce qui a été appelé le « processus de revitalisation des fêtes de l'Indépendance »[40], de la réflexion collective autour d'une « politique publique des fêtes »[41] et de l'instauration d'un « Comité Directeur des Fêtes »[42].

En premier lieu, il faut dire que ces mobilisations culturelles et politiques se déploient désormais dans une situation qui a bien changé depuis la période de José Nieto et celle des années 1940-1950. Il suffit de voir la place accordée par le Musée d'Histoire de Carthagène à la résistance contre l'esclavage à travers des *cabildos negros*, des *juntas* et *palenques*, aux cultures populaires contemporaines et à l'importance de leurs racines africaines pour s'en persuader (Museo Histórico de Cartagena de Indias, 2005) ; ou encore de constater que les termes « caribéen » et « Caraïbe » ont progressivement remplacé ceux de « *costeño* » (de la côte) et de « Côte » (Bell Lemus, 2006) dans le langage quotidien, signifiant ainsi le passage d'une assignation identitaire en négatif (l'intérieur/ la côte ou les Andes/ la côte) à une identification positive, valorisante et valorisée, renvoyant à un nouvel espace. Il suffit enfin de voir comment le thème de la Caraïbe a fini par s'imposer comme un objet d'étude légitime, reconnu et valorisé[43]. D'autre part, en mettant fin au centralisme de la Constitution de 1886, la reconnaissance de la nation colombienne comme

---

[38] C'est dans cet esprit de « récupération civique » que fut créée dans les années 1980 la *Fundación Gimaní Cultural* dont une des premières ambitions était de réaliser des enquêtes auprès des anciens habitants afin de « récupérer » la mémoire orale et de « sauver » l'identité du quartier.

[39] Artistes, poètes, journalistes, historiens, folkloristes ont alors entrepris un travail de patrimonialisation et de revitalisation de la mémoire des *Cabildos de Negros*, et la *Fundación Gimaní Cultural* créa en 1989 le *Cabildo Negro de Getsemaní* en jouant à la fois sur l'héritage culturel des *cabildos de negros* du XVIIIème siècle et sur le rôle historique joué par les *Lanceros de Getsemaní* qui ont participé aux combats pour l'indépendance.

[40] Ce processus est parti de l'organisation de deux forums, en août 2003 et juin 2004, l'un à l'initiative de la revue *Noventaynueve,* l'autre sous le pilotage de l'IPCC, dans le but de mieux comprendre la situation de crise que traversaient les fêtes de novembre et d'envisager un plan d'action pour les « récupérer » (Otero, 2004 et Arce Morales, 2006).

[41] A la suite de ces forums, un séminaire intitulé « Penser les Fêtes de l'Indépendance » fut en juillet 2004 sous l'initiative d'un collectif d'entités publiques et privées dans le but d'élaborer une dite « politique publique des fêtes ».

[42] Crée en 2004 à partir du collectif de travail constitué lors des débats publics œuvrant notamment à la création d'un diplôme universitaire sur les fêtes, à l'imposition de l'expression « Fêtes de l'Indépendance » plutôt que celle de « Fêtes de Novembre » qui niait leur dimension politique et commémorative, à la réforme du règlement du Concours populaire de beauté, ainsi qu'à la préparation de la programmation des festivités.

[43] Ainsi en est-il par exemple de l'Institut d'Etudes de la Caraïbe de l'Université de Carthagène créé au début des années 1990 et du Séminaire International d'Etudes de la Caraïbe réalisé tous les deux ans depuis 1993 ; ou encore de l'Observatoire de la Caraïbe Colombienne, centre autonome et indépendant de recherche pluridisciplinaire, d'animation scientifique et de diffusion des savoirs créé en 1997.

pluriethnique et multiculturelle depuis 1991 a rendu possible la légitimation des cultures populaires locales et de leurs divers apports ethnico-culturels.

Dans ce nouveau contexte, la dénonciation de la vision hispanocentrique de la culture et de l'histoire de Carthagène ainsi que la promotion des études sur la Caraïbe, deviennent en quelque sorte plus politiquement correctes. De plus, elles vont contribuer à la formation d'une élite locale, héritière de cet anti-élitisme mais qui occupe désormais des positions centrales dans les institutions et organisations locales (Université de Carthagène, IPCC, Observatoire de la Caraïbe Colombienne...), soucieuse de recréer une continuité historique, culturelle et politique avec l'espace caribéen, et en charge de devoir penser une politique culturelle décentralisée.

Ainsi, au-delà des consensus sur le fait de vouloir sortir d'une vision hispanophile, hispanocentriste et hispanocentrée de la ville et de réintroduire les éléments de la culture populaire et de ses différents héritages dans la réflexion sur ce que devrait être une politique culturelle locale, il peut être utile de faire ressortir une des lignes de tension apparues lors des différents épisodes qui ont marqué cette mobilisation collective autour des fêtes de l'indépendance. Celle-ci est liée à la coexistence de deux tendances dans les manières de contrer les pratiques de l'élite locale, l'une qui peut être qualifiée d'« afrophile » en ce qu'elle met plus spécifiquement l'accent sur la dimension *afro*caribéenne de la culture populaire locale ; l'autre que l'on peut désigner comme « hétérophile » en ce qu'elle insiste sur la *diversité culturelle.* Ces deux tendances sont souvent mises en commun lorsqu'il s'agit de dénoncer les discours et les pratiques « hispanophiles » de la ville qui nient sa réalité pluriethnique et son héritage africain. Mais elles peuvent aussi exprimer des voies divergentes, notamment lorsqu'il s'agit d'un côté, de mettre au centre du processus la récupération des *Cabildos negros* comme éléments de l'identité afro-caribéenne, faisant partie d'une histoire commune des populations noires (Cuba, Jamaïque, République Dominicaine, Mexique...), ne renvoyant pas seulement à une histoire des fêtes, mais à la construction d'un univers symbolique et religieux spécifique ; de l'autre, de reconnaître cet « héritage africain » longtemps absent de l'histoire officielle, mais d'insister aussi sur les héritages multiples constitutifs de la culture populaire locale (espagnols, indiens et africains) tout en incluant les apports des nouveaux immigrants dans la ville. Ce qui se joue dans la distinction de ces deux tendances n'est plus la marginalisation de l'univers symbolique « noir et populaire », mais la coexistence ou la superposition d'une vision *racialisante* et d'une vision *politique* centrée sur l'expression de la

citoyenneté dans toute sa diversité, l'une répondant à une logique faisant de Carthagène un des lieux d'expression d'une culture « noire » ou « africaine » qui dépasse le cadre local ; l'autre s'inscrivant dans la continuation de l'anti-élitisme de gauche et de la résistance « populaire » à la domination socio-raciale de la ville.

Si ces deux visions continuent d'exister, c'est que ce mouvement ne se déploie ni dans une perspective unique de dilution des différences, ni dans celle, contraire, se réduisant à la reconnaissance et à la promotion de l'identité ethnique et de la culture « noire ». Au-delà de cette opposition, il ouvre une réflexion sur la possibilité de se nourrir de ces différentes visions et de l'ambivalence des modes d'identification multiples jouant à la fois sur des spécificités territoriales, ethniques et classistes, et autorisant ainsi l'expression de la « compétence métisse »[44] des acteurs sans faire preuve d'étiquetage racial. Dans les « Principes pour la politique publique des festivités », les Fêtes de l'Indépendance sont définies comme l'expression de la « valeur historique des secteurs populaires et subalternes dans la construction d'une ville caribéenne »[45] ; comme une « commémoration multiculturelle et poly-classiste, inclusive, plurielle et décentralisée »[46] ; comme une expérience pédagogique permettant d'exposer « l'humour critique et constructif et la créativité comme élément centraux de l'ethnos caribéen de la communauté urbaine et le rêve collectif d'une ville caribéenne »[47] ; comme « une opportunité de développement économique et un élément significatif de la promotion sociale et touristique de Carthagène »[48].

Ce faisant, c'est une autre continuité qui est établie avec le passé de la ville et qui recompose autrement les tensions entre tradition et modernité, entre homogénéité et hétérogénéité, entre ce qui est vu comme « authentique » et ce qui est taxé d'inauthenticité, entre « blanc » et « noir », entre « la caraïbe colombienne », la nation et les circulations culturelles mondialisées. Celle-ci dessine une autre vision de

---

[44] A partir une perspective goffmanienne selon laquelle l'ordre social est sans cesse renégocié par les acteurs sociaux dans les situations concrètent où ils évoluent, Elisabeth Cunin définit la « compétence métisse » dans le contexte contemporain de la ville de Carthagène comme « la capacité de jouer avec la couleur de la peau et ses significations, contextualiser les apparences raciales pour s'adapter aux situations, passer d'un univers de normes à un autre » (Cunin, 2002a, p. 291).

[45] Citation originale : "*valor histórico de los sectores populares y subalternos en la construcción de una ciudad caribe*".

[46] Citation originale : "*conmemoración multicultural y policlasista, incluyente, plural y decentralizada*".

[47] Citation originale : "*el humor crítico y constructivo y la creatividad como elementos centrales del etnos caribe de la comunidad urbana y el sueño colectivo de ciudad caribe*".

[48] Voir le site internet http://www.ocaribe.org/noticias/2004/agosto/fiestas.htm (consulté en février 2010).

Citation originale : "*una oportunidad del desarrollo económico y un elemento significativo de la promoción social y turística de Cartagena*".

l'ancrage de Carthagène dans une Caraïbe festive : ni celle d'un terrain de loisir pour la scène internationale de musique électronique, ni celle d'un carrefour d'expression des musiques africaines modernes construite à partir du développement et de la commercialisation de la champeta (Cunin, 2006). Ici, la signification accordée à la Caraïbe est celle d'un espace doté d'une capacité de libération de l'ordre socio-racial, où la reconnaissance de l'héritage africain, du rôle joué par les milices noires dans l'accès à l'Indépendance, de l'existence de signes culturels « africains » ne va pas de pair avec des assignations raciales. Et c'est alors une autre représentation de l'histoire de la ville et de sa culture qui est convoquée. Ni celle des « grands blancs », des danses de salon et des podiums du Concours National de Beauté, ni celle exclusivement centrée sur les « héros noirs » de la résistance africaine à l'esclavage, le marronnage, l'histoire particulière du Palenque de san Basilio, de sa langue et de sa musique « africaine », mais celle de cette classe populaire métisse et mulâtre, de la musique *costeña* des années 1950 et 1960 que les festivités de l'Indépendance cherchent à réhabiliter comme la véritable musique populaire de la Caraïbe, de la figure de Pedro Romero, commandant des Lanceros de Getsemaní au début du XIXe siècle et de son rôle insurrectionnel lors de l'indépendance de Carthagène.

C'est donc à partir de cette « contre-mémoire » qu'une politique culturelle de la ville a été élaborée à Carthagène. Partie d'un mouvement collectif et de l'engagement d'artistes et d'intellectuels, celle-ci a cherché à placer la question du métissage au centre de la réflexion. Non du métissage comme idéologie politique visant à ignorer des différences socio-raciales toujours très fortes dans la société locale, mais du métissage comme mode d'expression de la diversité culturelle et de la fluidité des appartenances. Dans ce contexte, c'est la Caraïbe qui est placée au centre, et les signes culturels « noirs » ou « africains » sont autant d'éléments venant enrichir le spectre des formes d'expression de la culture populaire locale **[41]**, **[47]**, **[48]**.

... ET DE CARTHAGENE A VERACRUZ

C'est à la suite de ce travail, réalisé à partir de différentes missions de courte durée en Colombie et qui a permis d'ouvrir une réflexion dans cet espace régional sur le métissage et les frontières ethniques dans la ville, qu'est né un projet de réalisation d'une enquête intensive rendue possible par un accueil à l'IRD et une demande

d'affectation au Mexique. L'objectif de cette demande et de sa réalisation entre août 2007 et juillet 2010 était triple :

— En premier lieu, il consistait à ouvrir un nouveau terrain de recherche, au Mexique cette fois, tout en gardant une perspective comparative avec la Colombie, ce qui permettait de travailler à l'échelle régionale de la Caraïbe hispanophone. Dans ces conditions, c'est la ville de Veracruz qui a été choisie pour ses similarités avec Carthagène. Il s'agit en effet de deux localités maritimes qui ont longtemps partagé une même histoire : héritage colonial, ports d'entrée des esclaves africains, développement d'une culture afro-caribéenne spécifique, lieux d'échanges commerciaux et culturels, mobilités des personnes et des idées, importance du développement touristique. Deux localités, où l'on assiste également depuis quelques années à une revalorisation de la région Caraïbe et des apports propres aux populations afro-descendantes. En même temps, ces deux localités ont connu des conditions bien différentes dans les processus de construction nationale.

— Partant d'un questionnement général sur l'ethnicité tout en s'inscrivant dans la continuité du programme IDYMOV, le second objectif était de mettre en place un partenariat de recherche permettant une approche pluridisciplinaire (historique, anthropologique, sociologie) et explorant différents aspects (sociaux, culturels, politiques) des questions identitaires dans la ville de Veracruz. Ainsi, une convention de recherche a été réalisée dans un partenariat entre l'IRD, le CIESAS[49] et l'INAH[50], dont le programme de recherche était intitulé « Construction et modes d'expression des différences dans le Port de Veracruz et dans l'espace caribéen ». Son objectif scientifique consistait à s'intéresser aux processus selon lesquels les différences sont reconnues, affirmées, mises en scène, instrumentalisées, que ce soit à partir de politiques publiques visant à favoriser la diversité culturelle et les différents apports d'une putative identité locale, de l'influence du tourisme sur sa commercialisation et sa spectacularisation, de pratiques sociales ordinaires définies comme spécifiques et renvoyant à la culture urbaine de Veracruz, de mouvements politiques ou citoyens visant à la reconnaissance des différences culturelles, ethniques, locales ou à leur sauvegarde, revitalisation, patrimonialisation.

---

[49] Centre de Recherche et d'Etudes Supérieures en Anthropologie Sociale (responsable scientifique de la convention de recherche : Ricardo Pérez Montfort).

[50] Institut National d'Anthropologie et d'Histoire (responsable scientifique de la convention de recherche : Alfredo Delgado).

— Enfin, le troisième objectif de cette affectation était de participer à la mise en œuvre de deux projets internationaux : le programme ANR-AIRD "AFRODESC" « Afrodescendants et esclavages : domination, identification et héritages dans les Amériques (15ème - 21ème siècles) » dont j'assume la coordination du partenaire URMIS et la responsabilité scientifique avec Freddy Ávila (Université de Carthagène) de son « axe 3 » intitulé « Circulation globalisée et relocalisation de signes culturels afrodescendants » ; et le programme européen 7ème PCRD "EURESCL" « *Slave Trade, Slavery, Abolitions and their Legacies in European Histories and Identities* » (participation au *Work Package* 4 : La construction de l'altérité. Circulation et identité en Europe). Ces deux programmes ont été lancés au début de l'année 2008 pour une durée de 4 ans et ont permis de créer une dynamique de recherche importante autour de la question des « populations afro-descendantes », dynamique qui a consisté, à partir du Mexique et avec nos partenaires mexicains, à développer les échanges scientifiques en Amérique centrale et en Colombie (Caraïbe continentale). Dans ce cadre, de nombreuses activités d'animation et de diffusion de la recherche ont été organisées depuis le mois de janvier 2008 (congrès, séminaires, ateliers, bulletins, Cahiers...), dont certaines sont en cours de publication au Mexique et en Colombie **[43]**, **[44]**, **[45]**, **[46]**, **[47]**.

L'objectif de la deuxième partie de ce mémoire est de livrer les premiers éléments d'analyse de cette recherche inédite.

Liste des travaux présentés

[1] « La mise en contexte d'un drame : de l'immigration aux bandes ethniques ? », *Migrations Société*, vol. 7, n° 38, 1995, p. 25-35 (avec Yvan Gastaut et Mouloud Moussouni).

[2] « Le procès de publicisation d'un "quartier à problèmes" : l'insécurité au centre de l'attention publique », *Migrations Société*, vol. 7, n° 42, 1995, p. 75-90.

[3] « Qu'est-ce qu'un problème social ? Les apports théoriques de la sociologie anglo-saxonne », *Cahiers du SOLIIS*, n° 1, 1995, p. 72-87.

[4] « La REMI en question : bilan d'un parcours éditorial », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 12, n° 2, 1996, p. 149-168 (avec Marie-Antoinette Hily).

[5] *La construction sociale de l'ethnicité en milieu urbain. Production et usages des catégories ethniques dans le cadre d'un quartier « sensible »*, Thèse de nouveau doctorat de sociologie, Université de Nice-Sophia Antipolis, Dir. Jocelyne Streiff-Fénart, Nice, 1998, 378 pages.

[6] « L'imputation de caractéristiques ethniques dans l'encadrement de la vie scolaire », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 14, n° 3, 1998, p. 27-43.

[7] « Production et usages des catégories ethniques en milieu urbain : une étude de cas à Nice », *in* Simon-Barouh I. (Éd.), *Dynamiques migratoires et rencontres ethniques*, Paris, L'Harmattan, 1998, p. 195-204.

[8] *L'ethnicité dans la cité. Jeux et enjeux de la catégorisation ethnique*, Paris, L'Harmattan, 1999.

[9] « Migrations Société : intermédiaire culturel ? », *Migrations Société*, vol. 11, n° 61, 1999, p. 9-30 (avec Marie-Antoinette Hily et Lorenzo Prencipe).

[10] « Fêtes de rue, enfants d'immigrés et identité locale. Enquête dans la région niçoise », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 16, n° 2, 2000, p. 43-57.

[11] « Pratiques syndicales, racisme et anti-racisme. A propos d'une recherche en cours dans une entreprise de transports publics », *Cahiers de la Méditerranée*, n° 61, 2000, p. 273-287 (avec Philippe Poutignat).

[12] « Pratiques syndicales, racisme et antiracisme dans une entreprise de transports publics », in *Organisations syndicales, immigrants et minorités ethniques en Europe (programme OSIME),* Rapport final pour le Fonds Social Européen, URMIS, Paris, 2001, p. 110-137 (avec Philippe Poutignat et Jocelyne Streiff-Fénart).

[13] « La construction sociale de l'ethnicité en milieu urbain », *Sauvegarde de l'enfance*, vol. 56, n° 5, 2001, p. 245-250.

[14] « Petits arrangements avec les Autres dans la gestion d'un théâtre municipal », *in* Hily M.-A., Varro G. et Villanova R. (Éds), *Construire l'interculturel ?*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 209-226.

[15] *Modes d'articulation du "Local" et du "Global" dans les dynamiques d'identité urbaine. Mise en image et mise en critique de la "Côte d'Azur"*, Rapport final pour le programme d'Action concertée incitative Ville 1999, "La ville : enjeux de société et questions scientifiques", Ministère de la Recherche (Direction de la Recherche - Programme Ville), URMIS-SOLIIS, Université de Nice-Sophia Antipolis, septembre 2002 (avec Paul Cuturello).

[16] « Entrepreneurs migrants sur le marché de Vintimille », *in* Péraldi M. (Éd.), *La fin des noria ? Réseaux migrants dans les économies marchandes en Méditerranée*, Paris, Maisonneuve & Larose - Maison Méditerraneenne des Sciences de l'Homme, 2002, p. 335-351 (avec Marie-Antoinette Hily).

[17] « L'intégration en question : territoires et construction de groupes », *in* Ferréol G. (Éd.), *Rapport à autrui et personne citoyenne*, Lille, Presses universitaires Septentrion, 2002, p. 215-234 (avec Marie-Antoinette Hily).

[18] « Vintimille, ville-frontière, ville-marché : l'espace des circulations et du commerce », *in* Hily M.-A. et Ma Mung E. (Éds), *Catégories et lieux des circulations migratoires*, Rapport final pour la MIRE, 2002, p. 63-98 (avec Marie-Antoinette Hily).

[19] « Cosmopolitisme et altérité. Les nouveaux migrants dans l'économie informelle », *Tstantsa*, n° 8, 2003, p. 48-57 (avec Marie-Antoinette Hily).

[20] « "Faire frontière". Commercer et circuler entre Menton et Vintimille », *La Pensée de Midi*, n° 10, 2003, p. 89-95 (avec Marie-Antoinette Hily).

[21] « Une expérience scolaire. Récit », *in* Lorcerie F. (Éd.), *L'école et le défi ethnique. Education et intégration.*, Paris, ESF et INRP, 2003, p. 115-123.

[22] « L'expérience des vendeurs migrants sur le marché de Vintimille », *Revue Française des Affaires Sociales*, n° 2, 2004, p. 165-180 (avec Marie-Antoinette Hily).

[23] « L'esprit pantaï, ou comment réanimer le carnaval de Nice », *Vacarme*, n° 28, été 2004, p. 20-23.

[24] « Mise en image et mise en critique de la Côte d'Azur. Synthèse de recherche », *Faire savoir - Sciences humaines et sociétés en région PACA*, n° 5, 2004 (avec Paul Cuturello).

[25] « Le traitement syndical du racisme et de l'insécurité dans une entreprise de transports urbains », *Sociologie du travail*, 2004 (avec Philippe Poutignat et Jocelyne Streiff-Fenart).

[26] *Racial and ethnic minorities, immigration and the role of trade unions in combating discrimination and xenophobia*, French National Report : Results of Sector A (Public Transport) fieldwork and analysis, URMIS, December 2004 (avec Véronique De Rudder, Christian Poiret, Philippe Poutignat, et Jocelyne Streiff-Fenart).

[27] « La tradition carnavalesque niçoise. Du passéisme à l'invention délibérée », *in* Dimitrijevic D. (Éd.), *Fabrication de traditions, invention de modernités*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2004, p. 261-274.

[28] « Carnaval de Nice et carnavals indépendants. Les mises en scène festives du spectacle de l'authentique », *Sociologie et Sociétés*, vol. 37, n° 1, printemps 2005, p. 55-68.

[29] « Fêter », *in* Dorier-Apprill E. et Gervais-Lambony P. (Éds), *Urbanité et vies citadines*, Paris, Belin, 2007, p. 171-190 (en collaboration avec Virginie Baby-Collin, Elisabeth Cunin, Boris Grésillon et Elisabeth Dorier-Apprill).

[30] « Détourner », *in* Dorier-Apprill E. et Gervais-Lambony P. (Éds), *Vies citadines*, Paris, Belin, 2007, p. 149-170 (avec Virginie Baby-Collin, Claire Bénit, Florence Bouillon et Boris Grésillon).

[31] Rinaudo Christian, « Sources d'indignation et champs d'action de la critique "anti-Côte d'Azur" », Encadré dans D. Vidal, C. Bénit, P Gervais-Lambony, « Mobiliser », *in* E. Dorier-Apprill et P. Gervais-Lambony (Éds), *Vies citadines*, Paris, Belin, 2007, p. 48-49.

[32] Rinaudo Christian, « Le nissart : conservatisme ou contestation ? », Encadré dans C. Van den Avenne, « Parler », *in* E. Dorier-Apprill et P. Gervais-Lambony (Éds), *Vies citadines*, Paris, Belin, 2007, p. 127-128.

[33] Rinaudo Christian, « Compétences de détournement d'événements : mise en visibilité de la marge en quête de légitimité des "Diables Bleus" niçois », Encadré dans V. Baby-Collin, C. Bénit, F. Bouillon, B. Grésillon, C. Rinaudo, « Détourner », *in* E. Dorier-Apprill et P. Gervais-Lambony (Éds), *Vies citadines*, Paris, Belin, 2007, p. 156.

[34] Rinaudo Christian, « Le Grand Charivari de Nice : de l'identité locale pour les touristes », Encadré dans C. Rinaudo, V. Baby-Collin, E. Cunin, E. Dorier-Apprill, B. Grésillon, « Fêter », *in* E. Dorier-Apprill et P. Gervais-Lambony (Éds), *Vies citadines*, Paris, Belin, 2007, p. 179-180.

[35] « Fiestas y dinámicas identitarias. Un estudio de caso en Niza », *in* GUTIÉRREZ E. et CUNIN E. (Éds), *Fiestas y Carnavales en Colombia*, Medellín, La Carreta social, 2006, p. 213-230.

[36] « Entre patrimoine mondial et ségrégation locale : Cartagena et ses murailles », *Cahiers de la Méditerranée*, vol. 72, décembre 2006, p. 151-171 (avec Elisabeth Cunin).

[37] « Las murallas de Cartagena entre patrimonio, turismo y desarrollo urbano. El papel de la Sociedad de Mejoras Publicas », *Memorias - Revista Digital de Historia y Arqueologia desde el Caribe*, vol. 2, n° 2, 2005 (avec Elisabeth Cunin).

[38] « Consommer la ville en passant : visites guidées et marketing de la différence à Cartagena de Indias (Colombie) », *Espaces et Sociétés*, n° 135, 2008, p. 139-156 (avec Elisabeth Cunin).

[39] « Consuming the city in passing. Guided visits ans the marketing of difference in Cartagena de Indias, Colombia », *Tourism Studies*, vol. 8, n° 2, 2008, p. 267-286 (avec Elisabeth Cunin).

[40] *Histoire et mémoires des immigrations en région PACA*, Appel d'offres ACSÉ : Programme d'études 2005-2008 "Histoire et mémoires des immigrations en régions et dans les départements d'outre-mer" - Marché n° 2006 33 DED 02 : lot n° 15, Maison des Sciences de l'Homme de Nice - CMMC - URMIS - Association Génériques, Mai 2008 (avec Gastaut Yvan, Dahhan Ryzlène, Frigoli Gilles, Guedj Jérémy, Mourlane Stéphane).

[41] « Fêtes et dynamiques identitaires de Nice à Cartagena », *in* V. Baby-Collin et D. Mercier (Éds), *Sud à Sud, Dynamiques sociales et spatiales, Amérique latine /*

Méditerranée, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, coll. Monde contemporain, 2008, p. 259-276.

[42] « Les usages sociaux de l'histoire de l'immigration : enquête auprès d'un cercle militant », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 25, n° 1, 2009, p. 137-161 (avec Gilles Frigoli).

[43] « Más allá de la "identidad negra": mestizaje y dinámicas raciales en la ciudad de Veracruz », *in* E. Cunin (Éd.), *Mestizaje y diferencia. Políticas y culturas de "lo negro" alrededor del Caribe*, México D.F., INAH-UNAM-CEMCA-IRD, à paraître.

[44] Direction d'ouvrage collectif, *Circulaciones culturales. Lo 'afrocaribeño' entre Cartagena, Veracruz, y La Habana,* México D.F., CIESAS-IRD-Universidad de Cartagena-AFRODESC, à paraître, (avec Freddy Ávila Domínguez et Ricardo Pérez Montfort).

[45] « Introducción », *Circulaciones culturales. Lo 'afrocaribeño' entre Cartagena, Veracruz, y La Habana*, México D.F., CIESAS-IRD-Universidad de Cartagena-AFRODESC, à paraître, (avec Ricardo Pérez Montfort).

[46] « Conclusiones », *Circulaciones culturales. Lo 'afrocaribeño' entre Cartagena, Veracruz, y La Habana*, México D.F., CIESAS-IRD-Universidad de Cartagena-AFRODESC, à paraître, (avec Freddy Ávila Domínguez).

[47] « Lo "afro", lo "popular" y lo "caribeño" en las políticas culturales en Cartagena y Veracruz », *Circulaciones culturales. Lo 'afrocaribeño' entre Cartagena, Veracruz, y La Habana*, México D.F., CIESAS-IRD-Universidad de Cartagena-AFRODESC, à paraître.

[48] « Fiestas de Independencia de Catagena: dos concepciones de las políticas culturales y del Caribe », *Ollin (Revista del Centro INAH Veracruz)*, n°7, à paraître.

II.

Métissage et ethnicité dans la ville de Veracruz

Introduction

Le travail présenté ici est le résultat d'une enquête de terrain menée dans la ville de Veracruz au Mexique dans le cadre des programmes AFRODESC[51] et EURESCL[52]. Il porte sur les usages sociaux, politiques et culturels des catégories ethniques liées à l'histoire locale de l'esclavage et à la présence historique de populations noires d'origine africaine dans la région. Centré sur l'évolution des politiques culturelles locales, les manières de décrire la ville, les activités œuvrant à la mise en valeur de ce qui est déclaré comme son « patrimoine » historique, le milieu de la musique populaire ainsi que sur les formes de domination sociale qui s'expriment dans la vie quotidienne, il vise à examiner les conditions et les modalités selon lesquelles des différences renvoyant aux « racines africaines » du métissage, à la perception de la couleur de peau et des traits phénotypiques vus comme plus ou moins « noirs » ou aux caractéristiques culturelles définies comme « noires » ou « africaines » sont marquées, mises en scène, discutées, évitées ou contestées.

Le choix de situer cette enquête dans la ville de Veracruz sera expliqué puis loin, après avoir présenté quelques éléments de cadrage sur l'histoire des populations d'origine africaine au Mexique, sur leur récente prise en compte politique ainsi que sur la constitution du champ académique portant sur les études « afro-mexicaines ». Jusque là, la plupart des travaux de recherche ont porté sur des localités restées longtemps isolées et dont les habitants présentent des traits culturels et phénotypiques pouvant facilement être attribués à leurs « origines africaines » (la Costa Chica entre les Etats de Guerrero et Oaxaca, des villages tels que celui de Coyolillo situé dans l'Etat de Veracruz), localités désormais très étudiées, et qui suscitent tout autant l'intérêt des chercheurs travaillant sur les « populations d'origine africaine » que celui des militants impliqués dans des processus de reconnaissance d'une « identité noire » au Mexique, souvent en lien avec des organisations internationales. Si ces projets politiques, culturels ou sociaux consistant à accroitre le degré de conscience d'appartenance à un même groupe (« les Afro-mexicains ») constituent en soi un objet d'étude intéressant qui commence à être abordé (Lara Millán, 2008, 2009; Lewis,

---

[51] Programme ANR-AIRD « Afrodescendants et esclavages : domination, identification et héritages dans les Amériques (15ème - 21ème siècles) » (http://www.ird.fr/afrodesc/).

[52] Programme européen 7ème PCRD EURESCL « Slave Trade, Slavery, Abolitions and their Legacies in European Histories and Identities » (http://www.eurescl.eu/).

2000), il ne rend pas compte des autres usages sociaux des catégories renvoyant à l'héritage africain dans le Mexique contemporain et urbain[53]. Ces usages sont ceux qui apparaissent dans les processus historiques de transformation des représentations du métissage et des identités régionales, mais aussi qui émergent dans des situations concrètes telles qu'on les observe dans les espaces urbains où la dimension ethnique n'est pas toujours présente et peut prendre des sens différents selon les contextes, allant de la valorisation au stigmate, de l'expression d'un « supplément d'âme » (Waters, 1993) aux manifestations de l'exclusion.

En dépit de sa longue histoire comme port d'arrivée et de commerce des esclaves africains, mais aussi en dépit d'un processus de reconnaissance politique de l'importance de la « racine africaine » dans la culture locale, on ne rencontre pas, aujourd'hui, dans la ville de Veracruz d'activités collectives visant à la formation d'une conscience d'appartenance à un même groupe social auto-identifié comme « noir », ou « afro-descendant », ni d'organisations cherchant à parler et agir au nom de « populations d'origine africaine ». Ici, l'idée de l'existence d'un groupe spécifique du type « les afro-veracruziens » ou « la communauté noire de Veracruz » n'a pas beaucoup de sens dans l'espace urbain où les habitants s'identifient beaucoup à partir de distinctions de classe ou à partir de différences régionales. Et le terme "*jarocho*", servant à désigner, souvent indistinctement, les habitants du sud de l'Etat, de la côte *sovatento* et de la ville de Veracruz, renvoie plus à la question du métissage, voire d'un « métissage spécifique » et de ses différentes « racines » qu'à celle de « l'identité noire », même s'il a pu évoquer, à un moment de l'histoire locale, la population « noire » et « rurale » du Sud de l'Etat de Veracruz (Delgado Calderón, 1995, 2004; Pérez Montfort, 2007a). De plus, les variations somatiques entre les habitants (couleur de peau, morphologie, traits du visage...) sont peu importantes, ce qui n'est pas sans provoquer un désarroi chez les militants « noirs » nord américains lorsqu'ils viennent à Veracruz en pensant trouver une « population noire » partageant une même condition que la leur. C'est que, une autre des caractéristiques de la vie urbaine au Mexique est sans doute celle d'un usage constant de qualifications renvoyant au métissage et à des différences somatiques et culturelles (« *indígena* », « *mestizo* », « *creollo* », « *moreno* », « *pardo* », « *negro* », « *mulato* », « *guëro* », etc.) alors même que les traits servant à marquer les différences sont peu contrastés. Une des choses les plus

[53] Récemment, quelques auteurs ont commencé à s'y intéresser. Voir notamment Moreno Figueroa, 2006; Malcomson, 2009; Sue, 2007.

surprenantes pour les visiteurs qui connaissent d'autres régions dans les Amériques marquées par l'histoire de l'esclavage lorsqu'ils arrivent à Veracruz est de constater que l'usage du terme « noir » est souvent attribué à des personnes qui seraient plutôt qualifiées de « claires » dans d'autres régions. Et inversement, les habitants locaux qui sont habitués à établir des distinctions de ce type à partir de différences somatiques très peu contrastées associent souvent par défaut les personnes à la peau très foncée et ayant des traits négroïdes fortement marqués à des étrangers, et en particulier à des « Cubains » en raison des liens étroits qui unissent Veracruz à Cuba.

Ainsi, après avoir présenté quelques éléments permettant de comprendre l'évolution et les caractéristiques actuelles de la zone urbaine étudiée, je m'intéresserai dans un premier temps à l'émergence dans les années 1980 d'une politique culturelle décentralisée. En mettant particulièrement l'accent sur l'ancrage caribéen de la culture populaire locale et sur l'influence de la « troisième racine du métissage », celle-ci a contribué au passage d'une période historique — celle des années 1930 à 1960 — caractérisée par la négation de l'héritage africain, à une autre période durant laquelle la « racine africaine du métissage » fait désormais partie de la représentation de l'identité locale.

A partir de l'analyse des descriptions réalisées dans les guides touristiques qui vantent les mérites de cette localité et dans les présentations plus érudites et académiques de l'histoire de la ville, j'examinerai ensuite l'association explicite ou implicite entre la définition festive et allègre de Veracruz et de ses habitants, son insertion dans l'espace caribéen et les apports des traits culturels, physiques et psychologiques attribués à l'héritage de la présence africaine.

L'analyse suivante porte sur la patrimonialisation d'un ancien quartier populaire de la ville aujourd'hui intégré aux programmes de rénovation et de mise en tourisme du centre historique. Après avoir étudié l'évolution du discours historiographique qui lui est consacré, on verra comment ce quartier s'est imposé comme un label d'authenticité de la culture populaire de Veracruz, faisant de « l'héritage africain » une des principales ressources du développement du tourisme culturel.

C'est dans ce contexte que l'on assiste également à la mise en relief de la dimension culturelle « noire » ou « africaine » dans la musique populaire de la ville et de sa région, tant dans le « son *jarocho* traditionnel » qui fait l'objet depuis la fin des années 1970 d'un long processus de revalorisation, que dans la dite « musique afro-antillaise » ou « afro-hispanique des Antilles ». Dans les deux cas, nous verrons

comment ces expressions viennent sans cesse rappeler les « racines » du métissage et les différentes influences culturelles vues comme constitutives de « l'identité » des habitants de Veracruz, développant une définition de « ce que nous sommes » construite à la fois sur la reconnaissance du métissage entre différentes « cultures », « groupes », « races », et une insistance particulière sur la dimension « afro » produisant une *africanité élective* de plus en plus présente dans le domaine de la musique populaire et désormais constitutive d'une frontière sociale par laquelle l'élite culturelle et « bohème » se distingue de l'élite économique et conservatrice de Veracruz.

Enfin, une autre analyse portera sur les mécanismes entremêlés de production des différences sociales, sexuelles et de couleur de peau tels qu'ils se donnent à voir dans les expériences quotidiennes de la vie sociale dans la ville de Veracruz. Au-delà de la seule prise en compte des expressions du racisme ordinaire dans la ville et plus largement, des conceptions racialisées de la société à partir desquelles les acteurs se positionnent, portent des jugements, agissent et justifient des conduites, je m'intéresserai aux formes d'expression morale de la division sociale de la société locale, basées sur les apparences, la couleur de peau, la manière de s'habiller et de se comporter, les activités que l'on exerce, les lieux que l'on fréquente. Dans la dernière partie, j'analyserai la dimension performative de ces différentes frontières de la domination à partir d'observations ethnographiques menées dans une discothèque de la ville connue pour sa promotion de la musique et de la culture *reggaetonera*[54] et pour le spectacle organisé par son principal animateur, qui fait de ce lieu une sorte de théâtre populaire des temps modernes.

[54] Né à Puerto Rico au début des années 1990 et rapidement diffusé et relocalisé dans l'ensemble de l'Amérique latine, le *reggaetón* est une musique populaire très appréciée de la jeunesse des quartiers populaires et qui a développé, à l'image du rap aux Etats-Unis, une forme d'expression culturelle basée sur les valeurs de défiance, de vaillance, de parlé rude, d'hyper-virilité des garçons et d'hyper-sexualité des filles.

Métissage et différences

ESCLAVAGES, MIGRATIONS, METISSAGE...

L'histoire de la population d'origine africaine au Mexique commence avec les premiers conquistadores et se poursuit avec l'organisation du commerce d'esclaves pour pallier la baisse démographique de la population indigène liée à la conquête. A partir d'un travail d'analyse et de synthèse des sources et interprétations disponibles, l'historien Paul Lovejoy estime à environ douze millions le nombre de personnes embarquées comme esclaves en Afrique et arrivées en Amérique entre 1501 et 1850, parmi lesquelles 200 000 seraient arrivées en Nouvelle Espagne (Lovejoy, 1982, 2008), 250 000 selon d'autres sources (Velázquez et Hoffmann, 2007). Au Mexique la plus grande quantité d'esclaves en provenance d'Afrique a été introduite dans la première période de l'époque coloniale, entre 1580 et 1640 (Aguirre Beltrán, 1972), contrairement aux îles espagnoles de la Caraïbe où la Traite s'est poursuivie de manière intense sur une période plus longue, jusqu'au XIXème siècle (Benítez Rojo, 1983). Selon les estimations de Nicolás Ngou-Mve réalisées à partir de la documentation officielle, le nombre d'esclaves arrivés entre 1590 et 1640 serait d'environ 30 000 pour le seul port de Veracruz, et de 100 000 pour l'ensemble des ports situés sur la côte atlantique du Mexique (Ngou-Mve, 1994, *cité dans* Alcántara López, 2002, p. 180 ; Ngou-Mve, 1999).

Le ralentissement relativement précoce de la Traite au Mexique et la reprise de la croissance démographique de la population indigène après une période de forte diminution ont eu pour effet une généralisation rapide du métissage et l'incorporation des populations d'origine africaine dans une « civilisation populaire » en grande partie rurale et que Antonio Garcia de León nomme la Caraïbe Afro-Andalouse (García de León, 1992). Le développement de d'expressions culturelles telles que le fandango et le son *jarocho* dans cette Caraïbe « afro-andalouse » ou « (indo)afro-andalouse » (Pérez Montfort, 2007a, p. 183) organisée autour du bétail et de l'élevage n'était pas pour autant coupé de la ville. Bien au contraire, celles-ci se nourrissaient des échanges continuels entre les ports et leurs *hinterlands*[55]. Depuis le début de la période

[55] « La Caraïbe que j'appelle *afro-andalouze* est celle qui a produit des genres "*campesinos*", "*jíbajos*", ou "*guajiros*" qui sont *tous* apparus dans les *hinterlands* ruraux de ces complexes portuaires ouverts au commerce international et colonial. Leurs expressions ont ceci en commun ainsi que de nombreux autres traits : ce sont des

coloniale, la ville de Veracruz a hébergé un nombre important de personnes d'origine africaine, esclaves ou libres, et celles-ci ont bénéficié d'une assez grande marge de tolérance comparativement à d'autres régions du Mexique, en raison de la faible présence des Espagnols et de leurs descendants qui fuyaient la ville durant la longue saison chaude et en dehors de la période d'arrivée des bateaux pour se réfugier dans les villes de l'Altiplano (Alcántara López, 2002).

A partir du XIXème siècle, avec les luttes pour les indépendances dans toute la région, de nouvelles vagues migratoires en provenance de Cuba, Puerto Rico, Haïti, la Jamaïque, Saint Domingue, la Colombie, le Venezuela, sans relation avec le système esclavagiste mexicain, mais aussi de nouvelles formes de circulations et d'échanges culturels vont passer par le port de Veracruz, contribuant à rendre plus complexe la question de la présence de populations d'origine africaine dans la ville et à alimenter ce qui sera décrit dans l'historiographie locale contemporaine comme une « culture populaire urbaine » caractérisée en grande partie par l'incorporation de la musique cubaine (*danzón*, *son* « *montuno* » ou « cubain »[56], boléro...) et plus largement « afro-antillaise »[57].

SOCIETE NATIONALE ET ENJEUX POLITIQUES DE LA DIFFERENCE

Au niveau politique, l'Etat fédéral mexicain est aujourd'hui doté d'une Constitution qui reconnaît le caractère multiethnique et pluriculturel[58] de ses citoyens, mais il n'a publié aucune loi d'application. Ainsi, contrairement à la Colombie, Etat centralisé qui prévoit au niveau national une représentation politique des communautés noires et indiennes, chacun des 32 Etats de la Fédération mexicaine a la responsabilité d'élaborer sa propre législation. Or, à l'exception de l'Etat de Oaxaca qui a adopté une série de réformes en 1995 pour règlementer la reconnaissance constitutionnelle de la « diversité ethnico-culturelle » votée dans ce même Etat en 1990 (Agudelo et

---

genres musicaux et poétiques cultivés par des paysans vachers et des pêcheurs afro-métisses, mélange de trois origines ethniques : espagnols (principalement andalous), noirs et indiens ; généralement associés à l'élevage et qui dès le XVIIème siècle avaient constitué des niches culturelles fortement métissées : *guajiros* à Cuba, *jíbaros* à Porto Rico et Sain Domingue, *llaneros* en Colombie et au Venezuela, *creollos* au Panama, *jarochos* à Veracruz » (García de León, 1992, p. 28, *ma traduction*).

[56] Nommé ainsi à Veracruz pour le distinguer du *son* « *jarocho* ».

[57] Les travaux qui relatent l'arrivée de cette musique à Veracruz et son influence dans la configuration de la culture populaire urbaine sont nombreux et seront analysés plus avant. Voir par exemple Figueroa Hernández, 2002; García Díaz, 2002a; Gómez Izquierdo, 1990; José Rodríguez, 2001; Juárez Hernández, 2002, 2006; Mac Masters, 1995; Stigberg, 1980.

[58] Réforme constitutionnelle de 1992, article 4.

Recondo, 2007, p. 60), la représentation politique au Mexique passe principalement par des partis ou des groupes corporatistes sans spécificités ethniques[59].

Dans ces conditions, les organisations « noires » ou « afro-descendantes » se sont essentiellement développées au niveau local, en particulier sur la Costa Chica, région en grande partie rurale et longtemps restée isolée du reste du Mexique qui s'étend le long de l'océan pacifique entre les Etats de Guerrero et de Oaxaca[60]. Depuis quelques années, l'inscription de ces organisations locales dans des réseaux transnationaux de reconnaissance des « populations afro-descendantes » et de lutte contre les discriminations raciales[61] a contribué à favoriser les échanges d'expériences entre les pays d'Amérique latine, à élargir les thèmes de discussion, désormais plus uniquement centrés sur la seule question du partage de « traits culturels » communs et de plus en plus influencés par les instruments politico-juridiques élaborés au niveau international tels que les accords dérivés de la Conférence de Durban et la Convention 169 de l'Organisation Internationale du Travail, mais aussi à intéresser certains universitaires et fonctionnaires de l'Etat fédéral mexicain qui sont devenus des interlocuteurs de ces organisations. C'est ainsi par exemple, comme l'analyse Gloria Lara Millán, que le Programme « México Nación Multicultural » de la UNAM (Université Nationale Autonome du Mexique) réalise actuellement plusieurs projets de recherche et de gestion dans différentes « communautés » de la côte situées dans l'Etat de Oaxaca, l'un d'eux consistant à la mise en application d'un recensement « pilote » de la « population afro-descendante » (Lara Millán, 2009).

Dans l'Etat de Veracruz, l'absence jusqu'à ce jour d'organisations politiques connectées à ces réseaux transnationaux[62] et visant à défendre les droits des

---

[59] On note quelques exceptions à cela, en particulier dans le système éducatif où, depuis les années 1990 en réponse aux mouvements indiens, et surtout à partir du mandat présidentiel 2000-2006, l'État fédéral a commencé à afficher une politique d'abandon de l'indigénisme assimilateur pour entrer dans ce que certains ont appelé une « version light et néolibérale de la gestion de la diversité ». L'éducation « interculturelle » a alors été fondamentalement orientée vers l'attention des « peuples indigènes » (Dietz et Mendoza Zuany, 2008).

[60] Depuis les travaux de Gonzalo Aguirre Beltrán (Aguirre Beltrán, 1989), les recherches réalisées dans cette région sont nombreuses et variées (Hoffmann et Rodríguez, 2007 ; Lara Millán, 2008 ; Campos, 1999, 2005 ; Correa, 2005 ; Vaughn, 2001 ; Vaughn, 2004 ; Motta Sánchez et Correa, 1996 ; Motta Sánchez et Machuca Ramírez, 1993 ; Althoff, 1994).

[61] C'est le cas par exemple du réseau Afroamérica XXI, organisation non gouvernementale née en Colombie, domiciliée à Washington, et qui diffuse en anglais et en espagnol des informations et des « solutions aux problèmes que rencontrent les Afrodescendants » qui émanent de « communautés afrodescendantes pauvres, rurales et péri-urbaines présentes dans 13 pays d'Amérique latine » (www.afroamerica21.org).

[62] Kali Argyriadis montre bien, dans l'Etat de Veracruz, l'inscription d'acteurs sociaux dans des réseaux transnationaux de pratiques religieuses « d'origine africaine » (Argyriadis et Juárez Huet, 2008) ou de « promoteurs de la culture afro au Mexique » qui visent à faire connaître et à implanter localement le répertoire musical et chorégraphique « afro-cubain », en particulier dans et à partir des grandes villes de l'Etat, Xalapa et Veracruz (Argyriadis, 2010 [à paraître]). Mais dans un cas comme dans l'autre, elle montre comment l'accent est mis dans

« populations noires » ou « afro-descendantes » a eu pour effet de produire une configuration régionale différente selon laquelle les enjeux politiques contemporains portent moins sur les questions de reconnaissance, de labellisation et de recensement d'un groupe social établi sur une base ethnique que sur la prise en compte, ou non, des « traits culturels » supposés être d'origine africaine (musique, danse, pratiques festives, éléments gastronomiques) comme faisant partie, avec ceux qui sont supposés renvoyer aux origines espagnoles et indigènes, d'une culture régionale reconnue comme liée à « l'identité *jarocha*[63] » et qui s'assume comme métisse (Hoffmann, 2007). Dans ces conditions, c'est surtout au niveau de politiques culturelles formulées en termes de « troisième racine » et de ses apports au patrimoine régional que la question de la « présence africaine » a fait l'objet de débats et de positions spécifiques de la part des différents acteurs locaux.

LES « ETUDES AFRO-MEXICAINES »

Au niveau académique cette fois, les études dites « afro-mexicaines » ont d'abord été marquées par les travaux précurseurs de Fernando Ortiz à Cuba, d'Arthur Ramos au Brésil et de Gonzalo Aguirre Beltrán au Mexique[64]. Suite à cela, on peut signaler le rôle joué par l'Unesco à partir des années 1960 dans la promotion et le soutien logistique des « études afro-américaines » et « afro-latinoaméricaines ». Par exemple, l'Unesco s'est engagé dans l'organisation des premiers symposiums d'un programme international intitulé « Etudes sur les relations culturelles entre Amérique latine et Afrique » qui a donné lieu à une réflexion portant sur « les apports culturels africains en Amérique latine et dans la Caraïbe ». Cette organisation s'est également chargée de soutenir la réalisation d'autres réunions internationales, la publication de nombreux ouvrages sur cette question (Moreno Fraginals, 1977; UNESCO, 1970), ainsi que la mise en œuvre du programme "La route de l'esclave" dans les années 1990.

---

ces pratiques sur la question des apports africains à la culture régionale locale et non pas sur la reconnaissance et l'organisation politique d'un groupe ethnique spécifique.

[63] Comme le souligne Alfredo Delgado Calderón, le terme « *jarocho* » est devenu un symbole identitaire régional mais qui a d'abord eu un sens péjoratif que le dictionnaire de synonymes apparente à « rustre », « grossier », « insolent », « discourtois » et qui était utilisé dans le passé pour désigner les paysans et les vachers mulâtres de la Côte du *Sotavento*, au centre-sud de l'Etat de Veracruz. Le mot « *jarocho* » a ensuite été utilisé pour désigner tous les individus aux traits physiques négroïdes et sert aujourd'hui aux habitants de la côte qui s'assument avec orgueil comme « *jarochos* » (Delgado Calderón, 2004, p. 78).

[64] En 1943 a été créé dans la ville de Mexico l'Institut International d'Etudes Afro-américaines dans lequel ont contribué Fernando Ortiz, Melville Herkovits y Gonzalo Aguirre Beltrán, et qui a publié la revue "*Afroamérica*" entre 1945 et 1946.

Cet engagement de l'Unesco, mais aussi l'implication d'agences internationales (Programme des Nations Unis pour le Développement, Banque Interaméricaine de Développement, Banque Mondiale) dont le financement de projets de développement a été conditionné à l'incorporation de la variable ethnique, ainsi que la mise en œuvre de programmes de recherches internationaux depuis les Etats-Unis ont aussi largement contribué à diffuser et à faire circuler entre le milieu académique et le monde politique des notions telles que celles d'« apport culturel », d'« influence » et de « présence africaine », de « traces d'africanité » (Friedemann (de), 1992, 1996) ou de « troisième racine » (Martínez Montiel, 1993a) qui soutenaient l'importance de la « présence » noire dans les Amériques et dénonçaient l'« invisibilité » des cultures « afro-américaines ».

C'est dans ce contexte que les études « afro-mexicaines » se sont multipliées ces quinze dernières années au niveau national, se réclamant communément de l'héritage académique des travaux longtemps restés sans succession de Gonzalo Aguirre Beltrán (Aguirre Beltrán, 1972 ; Acosta Saignes, 1973). Les éléments qui ont permis cette récente impulsion sont multiples et désormais bien connues : lancement par Guillermo Bonfil Batalla au sein de la Direction Générale des Cultures Populaires du programme *La troisième racine* coordonné par Luz María Martínez Montiel (Martínez Montiel, 1993a ; Reynoso Medina, 2005) ; recherches menées dans le cadre de la participation du Mexique au programme de l'Unesco *La route de l'esclave* ; organisation depuis 1997 par un groupe de chercheurs du Département d'Ethno-histoire et d'Anthropologie Sociale de l'INAH du séminaire permanant *Populations et cultures d'origine africaine au Mexique,* etc. En ce sens, si, pendant de nombreuses années après la première édition de *La población negra de México* en 1946, un manque d'intérêt académique a pu se faire sentir dans ce domaine, les années 1990 et 2000 ont été marquées par un fort développement des travaux qui, de manière générale, ont cherché à insister sur l'importance de l'apport des populations d'origine africaine à la culture et à l'histoire mexicaine. De nouvelles connaissances ont ainsi pu être apportées en matière démographique, économique, culturelle, en particulier dans les domaines de la musique et de la danse, des formes langagières, médicinales et

rituelles, mais aussi sur la variété des formes d'esclavage, les conditions de travail, le racisme et les discriminations, les relations interculturelles ou la question du genre[65].

Un double constat peut être tiré de ces travaux : la plus grande partie d'entre eux repose sur des sources historiques et porte tout particulièrement sur l'époque coloniale, de loin la plus étudiée dans ce domaine ; ceux, beaucoup moins nombreux, se consacrant à l'analyse des contextes contemporains ont longtemps été des études de cas se situant dans la lignée des enquêtes ethnographiques menées par Aguirre Beltrán (Aguirre Beltrán, 1989). Réalisés dans des villages restés isolés, et où le « facteur noir » a été plus important qu'ailleurs — pour reprendre la terminologie de Aguirre Beltrán —, ils visaient à étudier les « traces d'africanité », ou « survivances » conservées en dépit du long processus de métissage opéré entre les différents héritages culturels de la société mexicaine.

Les conséquences de cette « tentation afro-génétique » sont multiples et bien étudiées (Hoffmann, 2005). Centrée sur la question des origines africaines de certaines pratiques culturelles actuelles, cette approche vise à établir le lien, ailleurs brouillé par le métissage, avec les cultures authentiques des « populations afro-descendantes ». Ce faisant, elle entretient l'idée d'une relation entre le maintien de « cultures afros » et la transmission génétique de traits phénotypiques identifiés comme « noirs », ce qui mériterait d'être questionné. Plus encore, elle tend à confondre ce qui relèverait du constat de « traces d'africanité » observables dans les régions où les « population afro-descendantes » sont les plus « visibles », et le travail de réinvention de ces « traces » phénotypiques et culturelles qui s'inscrit dans un contexte politique de construction de la différence et de relations de domination qu'il s'agit de placer au centre de l'analyse.

Enfin, en même temps qu'elle déshistoricise les conditions dans lesquelles les survivances afro-américaines s'expriment aujourd'hui dans la société mexicaine, cette posture s'inscrit dans certains cas dans le paradigme de la reconnaissance du caractère multiculturel du Mexique contemporain et invite, à côté du travail militant des entrepreneurs d'identités[66], à considérer « les Afro-mexicains » comme un des

---

[65] Voir notamment Velázquez et Correa, 2005; Martínez Montiel, 1994; Moedano Navarro, 1988; Torres Cerdán, Careaga Gutiérrez et Cruz Carretero, 1995; Gutiérrez Avila, 1988; Suárez Blanch, 1999 ; Althoff, 1994; Cruz Carretero, 1989; Cruz Carretero, Martínez Maranto et Santiago Silva, 1989; Pérez Fernández, 1990; Martínez Maranto, 1994; Ruiz Rodríguez, 2007.

[66] Cette expression est inspirée de celle d'Howard Becker qui, dans son livre *Outsider* parlait des « entrepreneurs de morale » pour décrire ces acteurs qui se mobilisent pour qu'une activité donnée soit catégorisée socialement comme déviante (Becker, 1985). Selon cette même logique, les « entrepreneurs d'identité » sont ces acteurs qui militent pour que ce qu'ils considèrent comme étant une « identité spécifique » soit reconnu socialement comme tel.

« groupes ethniques » constitutifs de la société nationale. Utilisé comme substantif ou comme ethnonyme, le terme « afro-mexicain » renvoie alors à l'idée de groupe constitué, spécifique, séparé des autres, et à une tendance à se représenter le monde social et culturel comme « une mosaïque multichrome de blocs culturels, ethniques ou raciaux monochromes » (Brubaker, 2002, p. 164).

DEMARCHE EMPIRIQUE

L'étude réalisée ici s'inscrit dans une approche non substantialiste et inductive désormais partagée par de nombreux chercheurs travaillant dans ce domaine[67] et consistant à s'abstenir de présupposer l'existence d'entités constituées. Elle considère la question de l'afrodescendance comme une entrée parmi d'autres pour la compréhension de processus plus larges : le racisme et les discriminations, le maintien de frontières ethniques et les processus d'ethnicisation, les phénomènes d'*empowerment* et le développement d'organisations militantes, les enjeux de patrimonialisation et de construction de mémoires collectives, l'émergence de politiques multiculturelles et les redéfinitions de citoyennetés, les cadrages « ethniques » ou « non ethniques » d'événements et de cours d'action particuliers, les moments de cristallisation d'une conscience identitaire spécifique.

Dans cette optique, le travail d'enquête a consisté à étudier les moments, les modalités et les raisons pour lesquelles des frontières ethniques sont marquées, entretenues, signifiées, revendiquées, déniées ou valorisées. Je me suis notamment intéressé à l'histoire des catégories en tenant compte des spécificités des acteurs qui en font usage : universitaires, entrepreneurs d'identités, représentants d'institutions culturelles, leaders politiques. L'objectif était de rendre compte des conditions d'émergence, de diffusion, d'appropriation ou de rejet de catégories comme celles de « *negro* », « *moreno* », « *afromestizo* », « *afromexicano* », « *afrodescendiente* », « *afroandaluz* », « *afrocaribeño* », « *afroantillano* » sans compter celles désignant des appartenances locales comme « *jarocho* », pour n'en citer qu'une, dont Gonzalo Aguirre Beltrán rappelait l'origine ethnicisante, et dont Ricardo Pérez Montfort a bien

[67] En particulier, elle s'inscrit dans la continuité des recherches menées entre 2002 et 2006 dans le cadre du programme IDYMOV, "Identidades y movilidades, las sociedades regionales frente a los nuevos contextos políticos y migratorios. Una comparación entre México y Colombia", (IRD-CIESAS-ICANH) coordonné par Odile Hoffmann et dirigé par María Teresa Velázquez au Mexique.

montré les conditions dans lesquelles s'est opéré l'oubli de son usage premier comme catégorie du métissage entre les « races » (Pérez Montfort, 2007a).

L'approche ethnographique adoptée a également porté sur des contextes ou des moments de plus ou moins forte expression d'une *groupalité*[68] pouvant être définie en termes culturels, sur les usages sociaux des catégories renvoyant à la couleur ou à une putative origine africaine, sur les organisations citoyennes impliquées dans les processus de patrimonialisation d'une mémoire urbaine de l'esclavage et du métissage, sur la mise en valeur de la « troisième racine » dans la définition des politiques culturelles, sur les acteurs qui, dans le domaine culturel notamment, insistent sur les « racines africaines » de la ville et son inscription dans l'espace caribéen, sur les mises en scènes individuelles et collectives d'un rapport à l'Afrique à la Caraïbe et à l'Atlantique noire. Une attention particulière a également été accordée à la gestion des apparences physiques (Lyman et Douglass, 1973), aux manières de marcher, danser, s'habiller qui puisent dans les registres mondialisés et relocalisés de ce qui peut être cadré comme une « culture noire » — sans pour autant que cela ne produise un mouvement culturel (la promotion d'une « musique noire », de « danses afros »...) ou identitaire (la demande de reconnaissance par des entrepreneurs de « l'identité noire ») spécifiquement, continuellement ou unanimement étiqueté comme « noir » ou « afrodescendant ».

Ainsi, l'hypothèse qui a guidé cette démarche est que ces phénomènes, parfois peu consistants, inconséquents dans certaines situations, jouent en réalité un rôle important dans le maintien des frontières ethniques. Les changements politiques qui ont eu lieu ces vingt dernières années ont eu pour effet d'orienter la recherche vers les formes d'action collective visant à produire ou à cristalliser des solidarités ethniques en s'appuyant sur des bases culturelles (partage d'attributs commun) ou politiques (partage d'une condition commune de minorés ou de victimes de discriminations raciales). Or, ces processus d'ethnicisation à l'œuvre dans certaines régions ne rendent pas compte des espaces, des temps et des champs dans lesquels des catégories ethniques souvent produites durant l'époque coloniale s'expriment et se transforment, des distinctions se renforcent et d'autres s'estompent ou apparaissent plus flexibles et

[68] Selon les termes de Brubaker, contrairement au « groupisme » (*groupism*), à savoir la tendance à considérer les groupes ethniques, nations et races comme des entités substantielles, la notion de « groupalité » (*groupness*) renvoie à un événement, à quelque chose qui survient — ou qui ne survient pas — dans le monde social, qui se cristallise ou qui ne parvient pas à se cristalliser en dépit des efforts déployés par des entrepreneurs d'identité pour en imposer l'existence (Brubaker, 2002).

parfois moins nécessaires. En dehors des cas où des consciences identitaires s'élaborent contre l'idéologie du métissage et ses principes d'indifférence aux différences qui nient les inégalités sociales et les discriminations ethniques, d'autres relations entre métissage et ethnicité peuvent être observées, qui ne laissent pas d'être importantes socialement. Celle par exemple qui s'établit dans la ville, dans les relations de pouvoir et les formes de domination à partir des distinctions sans cesse marquées et reproduites entre les « gens chics » (« *gente bonita* »), à la peau claire, bien vêtus, vivant dans les quartiers résidentiels, fréquentant les restaurants chers et les discothèques à la mode, et les gens pauvres, du peuple, « indiens », « noirs », paysans, ouvriers, comme le signalait Guillermo Bonfil lorsqu'il décrivait la coupure entre le « Mexique imaginaire », moderne, de culture urbaine, cosmopolite, héritier de la conquête espagnole et de ses projets de civilisation, et le « Mexique profond » (Bonfil Batalla, 1990). Ou encore, la relation entre métissage et ethnicité qui revient à sans cesse penser, justifier, réaffirmer l'idée de métissage et à décliner, ordonner, ses différentes « racines » et les « populations » qui y sont associées.

Pour cela, un des principes méthodologiques qui a été le nôtre fut de se tenir à distance des deux points de vue opposés généralement impliqués dans l'étude des « populations d'origine africaine » en Amérique latine, tout en essayant de les inclure comme objets de l'analyse : celui d'un côté, comme le défendait Gonzalo Aguirre Beltrán et le soutient Guillermo de la Peña (De la Peña, 1995, p. 205-206), qui consiste à appréhender la question des différences au Mexique à partir d'une analyse des processus d'acculturation et d'incorporation des populations « indiennes » et « d'origine africaine » dans la « société nationale » pensée comme « nation métisse » ; celui, de l'autre, que Aguirre Beltrán appelait « le courant ethniciste » impulsé par Guillermo Bonfil (Aguirre Beltrán, 1988, p. 12), défendant un projet multiethnique incluant de l'Etat mexicain. Etudier les manifestations de différenciation ou d'indifférenciation ethniques dans la vie sociale n'implique pas pour autant d'adopter une posture d'engagement vis-à-vis de l'intégration ou de la particularisation tel que ce fut le cas dans l'anthropologie mexicaine ou tel qu'on le rencontre quelquefois dans les *Afro-American Studies*[69] ou dans les études réalisées par les organisations internationales et centrées sur la visibilisation politique des « populations noires »[70].

---

[69] Par exemple, dans un livre destiné aux étudiants américains, Alkalimat commence par décrire les études afro-américaines comme « un champ académique qui combine une histoire intellectuelle générale, une spécialisation

Un autre principe retenu a été de restituer le sens social que les acteurs confèrent aux définitions ethniques parmi d'autres possibles (sexuelle, générationnelle, occupationnelle, etc.). En d'autres termes, il s'agit de prendre au sérieux les propos de Moerman lorsqu'il remarque que « l'ethnicité n'est pas [...] une peau dans laquelle les personnes sont cousues, mais au contraire un vêtement parmi d'autres dans leur garde-robe ; l'ethnicité n'est pas "un travail à plein temps", mais une tâche pratique quelquefois accomplie, un rôle quelquefois joué, un réflexe quelquefois provoqué » (Moerman, 1994, p. 135). De ce point de vue, dans un espace urbain fortement marqué par la présence d'une élite économique et d'une classe moyenne qui s'emploient à rendre visible publiquement, par l'affichage de signes de distinction et de mépris, leur distance sociale vis-à-vis des classes populaires, des ouvriers et du personnel domestique, un autre principe important pour l'enquête a été de tenir compte du fait que ces questions de définition ethniques sont très souvent enchâssées dans des logiques de distinction sociale et de réponses aux distinctions sociales.

C'est donc à partir de ce regard sociologique situé à distance des enjeux concernant les questions de politique identitaire, capable de saisir ce qui se joue dans les situations concrètes, et suffisamment panoramique pour voir comment les définitions ethniques s'articulent avec d'autres logiques sociales, que ce terrain urbain a été abordé. D'un point de vue plus strictement méthodologique, celui-ci a consisté à recueillir tout type de sources (écrites, orales, entretiens ethnographiques, observation de situations sociales concrètes) dans les divers domaines où une frontière marquant des distinctions liées à la couleur de la peau, « noire », « brune » ou des traits physiques, « négroïdes », ou encore à l'imputation de caractéristiques culturelles « noires » ou « africaines », sont rendues manifestes d'une manière ou d'une autre *dans*, et *à propos de* la ville de Veracruz.

---

dans les sciences sociales et les humanités et un mouvement radical en faveur d'une réforme éducative fondamentale » (Alkalimat, 2009, p. 1).

[70] Voir par exemple le rapport du *Minority Rights Group International* dont la partie sur le Mexique écrite par une étudiante de la UNAM expose le « problème » en dénonçant le fait que « les Afro-Mexicains sont aujourd'hui parmi les moins représentés et les plus opprimés de tous les groupes ethniques du Mexique ». Insistant sur le fait que « la voie des Afro-Mexicains est largement restée inaudible alors que les groupes indigènes ont reçu une attention et un soutien national et international », cette organisation prône « la promotion d'une société mexicaine tri-ethnique à l'opposé de la vision mythique d'un pays de métisses » (Muhammad, 1996).

L'espace urbain Veracruz-Boca del Río

Située sur la côte du Golfe du Mexique, la ville de Veracruz, souvent appelée « *el Puerto* » (le Port) fait partie de l'Etat de Veracruz, une des 32 entités politiques de la Fédération mexicaine dont la capitale administrative est la ville de Xalapa, située à 100 kilomètres au nord-ouest, dans la région dite des « grandes montagnes ».

Figure 1 : Etat de Veracruz

Sources : INEGI

Fondée par Hernán Cortés en 1519, Veracruz est la plus ancienne ville du Mexique. Durant la période coloniale, le port de Veracruz a été l'un des plus riches de l'empire espagnol et l'une des principales portes d'entrée des esclaves africains dans toute la région (Carroll, 2001 ; Alcántara López, 2002 ; Naveda Chávez-Hita, 1987 ; Ngou-Mve, 2005). Dès le milieu du XVIème siècle, il a été l'objet d'un intense trafic maritime et marchand qui provenait du commerce avec la péninsule ibérique, La Havane, les Antilles et avec de nombreux ports de la Caraïbe continentale et de la côte mexicaine tels que Carthagène, Porto Bello, Maracaibo, Pánuco, Tampico, Coatzacoalcos et Campeche (Antuñano Maurer, 1996; Blázquez Domínguez, 2000; Blázquez Domínguez et Díaz Cházaro, 1999). Mais en même temps, la ville de Veracruz était un lieu difficile à vivre en raison de son climat tropical, des épidémies, des pirates, des incendies qui dévastaient régulièrement la ville et qui freinaient considérablement son développement urbain. En conséquence, son activité économique n'était pas régulière et dépendait beaucoup des arrivées des bateaux. Elle a généré de puissants groupes oligarchiques ; elle fut par ailleurs propice à la formation de grandes fortunes parmi les commerçants du port ; mais tous ces éléments

ont également contribué à maintenir la ville comme un simple « lieu de passage » pour entrer dans la Nouvelle Espagne, pour embarquer et débarquer des marchandises et des matériaux dont avaient besoin les villes de l'Altiplano (Xalapa, Córdoba, Orizaba, Mexico) en plein développement (Blázquez Domínguez et Díaz Cházaro, 1999, p. 85). Ces éléments ont également contribué à créer les conditions pour que le commerce constitue une des activités centrales de la ville aux dépens d'autres secteurs de la vie économique comme l'agriculture et l'industrie qui se sont plus fortement développés ailleurs, dans les villes de l'Altiplano (Chávez Orozco et Florescano, 1965).

Pour se protéger des assauts des pirates et des ennemis de l'Espagne, tout un système de défense constitué de la fortification de San Juan de Ulúa située sur une île en face de la ville, de murailles et de bastions (*baluarte*) autour de l'enceinte urbaine a été construit à la fin du XVIIème siècle (Martín Muñoz Espejo, 2005 ; Henández Aranda, 2002 ; Robelo Arenas, 1953, 1990). A cette l'époque, la quasi totalité de la population urbaine vivait intramuros.

Cette construction de Veracruz comme place marchande, ouverte au commerce international et comme lieu de distribution des marchandises et des esclaves dans toute la région a fini, malgré les conditions de vie difficiles, par provoquer une croissance de la population urbaine attirée par cette activité et par les besoins qu'elle générait (Widmer Sennhauser, 2009). Ainsi s'installèrent progressivement dans la ville, non seulement des commerçants, mais aussi d'autres immigrants qui se dédiaient à des occupations et professions générées par la vie urbaine et portuaire (Blázquez Domínguez et Díaz Cházaro, 1999).

Après l'Indépendance, durant les années de construction de l'Etat-Nation, s'ouvre dans tout le Mexique une large période d'instabilité politique et de crise économique. A Veracruz, la guerre civile entre libéraux et conservateurs, les luttes armées, les frictions politiques ainsi que plusieurs invasions étrangères ont contribué à rendre la vie de la place portuaire plus épisodique, affectant la fluidité des communications avec les autres villes qui garantissait la bonne marche de l'activité commerciale. Toutefois, la ville n'a pas perdu de son influence ni sa position stratégique dans le développement de la nation, et la reconstruction des infrastructures urbaines et du port, qui ont souffert de nombreux bombardements, fut rapide. En 1873 fut inauguré la première ligne du chemin de fer entre Veracruz et Mexico (Cruz Velásquez, 2002), ce qui eut pour effet une expansion considérable des échanges commerciaux et une plus grande attraction de la ville qui a vu arriver à cette époque de nombreux immigrants en provenance de

l'étranger et des terres intérieures (Contreras Utrera, 1992). A partir des années 1860-1870, avec l'arrivée de Porfirio Díaz à la présidence de la République[71], une série de réformes va contribuer à transformer considérablement le paysage urbain. La première d'entre elles fut la décision de démanteler entièrement les remparts de la ville qui avait commencé son expansion vers le Sud et vers l'Ouest, à l'exception du *Baluarte* de Santiago, aujourd'hui protégé et érigé en attrait touristique. Vint ensuite un travail d'extension de la zone portuaire, de création de canaux de navigation suffisamment profonds pour que les grands bateaux à vapeur accostent, de construction d'un système de quais et de grues de déchargement, etc. (Domínguez Pérez, 1990 ; Kuntz Ficker et Connoly, 1999). Les travaux les plus importants, en particulier la construction du grand *malecón*, ont été réalisés par une entreprise anglaise, Pearson & Sons[72] qui joua un rôle déterminant dans la modification du paysage urbain. Les besoins de main d'œuvre étaient alors très forts, ce qui entraina une croissance importante de la population et une expansion rapide de la ville au-delà du centre historique. C'est durant cette période que se sont développés les premiers quartiers populaires extramuros tels que *Caballo Muerto* ou le désormais fameux *Barrio de la Huaca*, devenu ces vingt dernières années l'objet d'une véritable lutte pour la reconnaissance, la patrimonialisation et l'inscription spatiale de la culture populaire urbaine, de la présence africaine et afro-caribéenne et du métissage. Y habitaient alors des dockers, des pêcheurs, des artisans ambulants et de nombreux ouvriers originaires de différentes régions du Mexique, des Antilles et de Cuba pour travailler à la construction du chemin de fer, à l'extension du port et du *malecón* ou à l'édification de plusieurs grands bâtiments publics érigés dans la ville.

Suite à la Révolution et à la nouvelle invasion des Etats-Unis dont les troupes occupèrent la ville durant sept mois en 1914 (Pérez Montfort, 2008), la présence d'anarchistes et de militants ouvriers a provoqué un climat d'agitation sociale et une

---

[71] Porfirio Díaz accède à la présidence de la République mexicaine en mai 1876, obtient un deuxième mandat en 1887 et un troisième en 1890. C'est au moment de sa très controversée réélection en 1910 qu'éclate la Révolution mexicaine qui occasionnera sa chute en 1911. Cette période de l'histoire mexicaine dominée par un régime politique qui, par sa durée, engendra une société, une économie et un style de vie bien particulier a été appelée le Porfiriat (Casio Villegas, 1953 ; Meyer, 1966 ; Koth, 2008).

[72] Weetman Pearson fut l'un des entrepreneurs britanniques basés Outre-Atlantique les plus prospères durant cette période, en particulier aux Etats-Unis et au Mexique (Frierman, Andrew C. Godley et Wale, 2007). Dans tout le sud de l'Etat de Veracruz, son contrôle s'est exercé dans différents domaines (spéculation foncière, développement de l'exploitation pétrolière, etc. (Velázquez*, et al.*, 2010).

effervescence politique qui furent un antécédent au « mouvement de locataires[73] » survenu dans les années 1920. Une des conséquences de ce mouvement a été la promulgation de lois qui ont permis une nouvelle vague d'expansion de la ville tout autour du centre historique. Plus récemment, depuis le début des années 1970, de nouvelles installations de populations ont eu lieu au Nord-Ouest, à l'Ouest et au Sud-Ouest du Centre historique et des premiers quartiers extramuros. Les zones résidentielles[74] se situent tout le long de la côte, au sud-est de la ville. De l'autre côté de la frange urbaine, à l'extrême Ouest et Sud-Ouest, se sont étendus la plupart des nouveaux quartiers populaires, dans les espaces peu propices à des usages habitationnels (lagunes, dunes de sable...). La population qui s'y est installée est composée en grande partie de migrants originaires de la région. Entre les deux, plusieurs ensembles habitationnels de type *Infonavit*[75] se sont construits au Nord-Ouest, au Sud-Ouest et au Sud de l'espace urbain, sur le territoire municipal de Boca del Río (Rodríguez Herrero, 1996).

Aujourd'hui, la ville de Veracruz est désormais jouxtée par une autre localité urbaine, la municipalité de Boca del Río, qui est longtemps restée un petit village de pêcheurs situé à 15 kilomètres au sud du centre historique de Veracruz et qui s'est rapidement urbanisée ces trente dernières années, développant de nombreuses zones résidentielles de luxe, des centres commerciaux et une zone hôtelière de grand standing. Lors du recensement de la population de 2005, la municipalité de Veracruz comptait 512 310 habitants et celle de Boca del Río, 141 906, ce qui représente un total de 654 216 habitants pour l'ensemble de la zone urbaine, soit presque 40% de plus que la capitale Xalapa (413 136 hab. en 2005)[76].

Si elles font aujourd'hui totalement partie d'un même espace urbain, ces deux municipalités ne se distinguent pas moins quant à leur manière de se représenter elles-mêmes comme deux villes qui ont chacune leur propre histoire et leur propre destin.

---

[73] Le mouvement social urbain des locataires (*inquilinario*) constitue, selon Andrew Grant Wood, l'un des plus dynamiques de l'histoire mexicaine du XXème siècle et fut déclenché par un groupe de prostituées du quartier populaire de la Huaca qui stoppèrent de payer leur loyer pour protester contre les abus des propriétaires qui profitaient de la pénurie de logements, et pour réclamer une réforme législative des loyers. Voir en particulier Wood, 2001 ; Maples Arce, 1927 ; Bolio Trejo, 1959; García de León, 1996; García Mundo, 1976 ; Lozano y Nathal, 1990c ; Jean Norvell, 1996 ; Landa Ortega, 1996 ; García Morales, 1986, 1996.

[74] Au Mexique, on les appelle le plus souvent des « *fraccionamientos* » pour les distinguer des « *colonias* », plus populaires.

[75] Infonavit (Instituto del Fondo Nacional de la Vivienda para los Trabajadores) : Institut du Fonds National d'habitations pour les travailleurs. Fondé en 1972, il est chargé de fournir un crédit pour que les travailleurs puissent acquérir leur logement.

[76] Sources : INEGI et Velásquez Ortiz, 1995

Ainsi, suite aux élections municipales en 2008, les deux localités se sont opposées politiquement, l'une, Veracruz, étant administrée par le PRI[77] ; l'autre par le PAN[78], connu pour être libéral économiquement, conservateur du point de vue des valeurs sociales défendues ; l'une « rouge », couleur du PRI qui s'étale sur tous les supports officiels de l'Etat et de la municipalité, jusqu'à la couleur des taxis et des façades des écoles publiques ; l'autre « bleue », couleur du PAN se retrouvant jusque sur les véhicules de la police municipale.

Cette opposition transparaît symboliquement dans les slogans que se sont forgées ces deux municipalités pour se distinguer l'une de l'autre. Celui de Veracruz, conçu récemment par l'administration municipale *priiste* et désormais inscrit, avec le blason historique, sur le logotype officiel qui sert à identifier la ville, insiste sur l'ancienneté de cette localité et sur son caractère patrimonial : *Veracruz, Première municipalité en Amérique*. Le slogan de Boca del Río est inscrit sur tous les panneaux de signalisation de la ville et insiste pour sa part sur l'avenir, sur ce qu'il est possible de faire dans cette localité : *Boca del Río, lieu d'opportunités*. Mais plus qu'un simple regard tourné vers l'avenir, ce slogan peut être lu comme une manière de se distinguer de la grande ville voisine. De son centre historique, vu comme un site considérablement dégradé, comme un lieu où, à cause des normes de conservation du patrimoine historique régies par l'INAH (Institut National d'Anthropologie et d'Histoire), tout n'est désormais plus possible en matière urbanistique, immobilière et architecturale. Mais aussi de ses quartiers résidentiels, construits dans les années 1950-70 et où il n'est pratiquement plus possible, faute d'espace, de construire selon les normes des classes sociales les plus aisées. De fait, un grand nombre de familles appartenant à cette catégorie sociale avait d'abord quitté le centre historique de Veracruz pour aller s'installer dans les *fraccionamientos* situés plus au Sud. Plus récemment encore, la tendance pour ces familles est de quitter Veracruz pour aller vivre dans des quartiers résidentiels de meilleur standing situés sur le territoire de Boca del Río, dans le *fraccionamiento*

---

[77] Défini comme un parti social démocrate, le Parti Révolutionnaire Institutionnel est fondé en 1946 dans la continuité du Parti National Révolutionnaire qui avait été crée en 1929 à la sortie de la Révolution mexicaines et de la « guerre des Cristeros » qui lui a succédée. Dès sa création le PRI est devenu un « parti-Etat » hégémonique construit autour de la capitale, cœur d'un système présidentialiste autoritaire (Mortier, 2006, p. 26) et qui dominé la vie politique du Mexique pendant plus de 70 ans (Vázquez, 2005).

[78] Parti d'Action Nationale, fondé en 1939. Parti d'opposition au PRI resté en marge du pouvoir durant plusieurs décennies. Dans les années 1980 il gagne en popularité dans certains Etats du Nord de la République et s'affirme progressivement comme une force crédible pouvant désormais aspirer à gouverner. Il attire dans ses rangs des militants catholiques ainsi que les partisans d'une plus grande libéralisation économique. En 1989, il remporte son premier Etat, la Basse Californie, puis le Chihuahua en 1992 et le Nouveau León en 1997. En 2000 et 2006, il remporte les élections présidentielles avec Vicente Fox, puis Filipe Calderón (voir Mortier, 2006).

Costa de Oro (la *Gold Coast* de Boca del Río) ou dans des ensembles habitationnels conçus comme des forteresses de grand luxe qui se construisent encore plus au Sud, sur la route de bord de mer qui relie Boca del Río et la localité d'Anton Lizardo. Ainsi, le slogan de Boca del Río peut être lu comme une sorte d'appel aux nouveaux résidents qui veulent franchir le pas et se couper politiquement, spatialement et socialement de Veracruz, souvent présenté par ceux qui la quittent comme une ville sale, dangereuse, mal administrée, « pauvre », « *morena* »[79]. Boca del Río est alors pensée et décrite comme une sorte de ville de pionniers de ce « Mexique imaginaire » dont parlait Bonfil, de ceux qui veulent construire une société nouvelle sur le modèle américain de la « ville du futur », du séparatisme résidentiel des possédants, du développement des dispositifs de sécurité et de surveillance, de la privatisation des espaces publics et de tout ce qu'avait si bien décrit Mike Davis à propos de Los Angeles dans son *City of Quartz* (Davis, 2000).

La question de la conception et des usages sociaux des espaces publics est un autre des éléments qui caractérise la distinction entre les deux municipalités de la zone urbaine : Veracruz et Boca del Río. Le centre historique de Veracruz, tout comme ceux de la plupart des villes coloniales d'Amérique latine est composé de nombreuses places publiques et de ruelles (*callejones*). Certains de ces espaces ont fait l'objet de programmes de réhabilitation dans les années 1970 et 1980 menés par la municipalité de Veracruz pour créer des zones piétonnières. Ils sont désormais très animés, en particulier en fin de journée et en fin de semaine. On y rencontre des enfants en train de jouer, des adultes qui s'y installent pour discuter, des touristes de passage et de nombreux petits vendeurs ambulants qui y « descendent » chaque jour depuis tous les quartiers de la périphérie ouest et nord-ouest de la ville. Comme dans d'autres villes, ces espaces publics du centre historique sont aussi le lieu où l'on vient s'attabler aux terrasses des cafés-restaurants, en particulier sur la place principale de la ville, le *zócalo*, le long du *malecón*, et sur les petites places du centre. Mais tous ces espaces sont aussi, depuis quelques années des lieux de reproduction de la culture populaire urbaine de Veracruz. Des orchestres de *danzón* et de *son* viennent s'y produire chaque semaine du jeudi au dimanche soir en accord avec les institutions culturelles et, dans certains cas, avec le soutien financier des patrons des cafés (Galván López, 2009; Malcomson, 2009 ; José Rodríguez, 2001 ; Castañeda, 2004). Egalement, chaque

[79] Catégorie du *colorisme* présent en Amérique latine et dans la Caraïbe qui, dans la nomination des nuances entre blanc et noir caractérise la couleur brune de la peau (Glenn, 2009).

année, en préparation du carnaval, de nombreux groupes de danse (*comparsas*) s'y retrouvent pour répéter plusieurs soirs par semaine de décembre à février, attirant une foule d'accompagnants et de passants qui, de cette manière, s'imprègnent progressivement de l'ambiance festive pour entrer dans ce que Juan Antonio Flores Martos a appelé la carnavalisation de la ville (Flores Martos, 1998, 2004a). Ainsi, dans sa politique de réhabilitation et de patrimonialisation du centre historique, la municipalité de Veracruz a tenté de renforcer ces vingt dernières années cette « tradition » de la culture populaire « de rue » (*callejera*) pour en faire un de ses attraits touristiques avec le carnaval.

Pour sa part, la municipalité de Boca del Río s'est développée ces vingt dernières années dans une tout autre logique. D'une part, elle a conservé autour de son *zócalo* où sont organisés des festivals culturels et autres événements publics, son petit centre historique situé sur la rive gauche de l'embouchure du rio Jamapa, au Sud du territoire municipal. Cet espace se présente désormais comme une sorte de village dans la ville où perdure, autant pour les touristes que pour les originaires de la localité et de la région, l'image du petit village de pêcheurs présenté comme l'un des berceaux de la culture traditionnelle rurale des « *jarochos* vêtus de blanc » qui dansent la Bamba. Mais d'autre part, le développement proprement urbain de Boca del Río, en particulier dans la partie nord du territoire municipal, jusqu'à la frontière de Veracruz, a donné naissance à de grandes places commerciales où l'on accède en voiture sur le modèle des villes américaines : Plaza Mocambo, Plaza Boca del Río, Plaza Santa Ana, Plaza Las Palmas et, la plus imposante et la plus fréquentée de toutes, la Plaza Las Américas composée de galeries marchandes haut de gamme, d'un hôtel de luxe, de restaurants chics et de *fast foods*, de cinémas et de nombreuses grandes enseignes nationales et internationales. Ainsi, une grande partie des classes moyennes et aisées — mais aussi de nombreuses personnes plus modestes qui ne peuvent quasiment rien y acheter mais qui se payent le déplacement depuis leurs quartiers en transports collectifs[80] — se retrouvent en famille et entre amis en fin de semaine et en soirée dans ces « nouveaux espaces publics » soumis aux logiques de consommation (Ghorra-Gobin, 1998, 2001), composés de galeries ultra-sécurisés par des services de police privés, aseptisés, illuminés, climatisés, richement décorés, à l'architecture moderniste, et avec le

[80] Il existe également des places commerciales dans le Nord de Veracruz, aux alentours des *colonias* pauvres. Celles-ci font aussi partie des lieux de sorties des familles modestes, même si elles sont considérées comme moins attractives que la luxueuse Plaza Las Américas de Boca del Río.

sentiment de participer à cette civilisation planétaire fascinée par le monde marchand (Ghorra-Gobin, 2001, p. 13).

Un autre élément qui caractérise le développement urbain de Boca del Río est celui de la vie nocturne. Progressivement, se sont multipliés les établissements de nuit sur le bord de mer et le long des grands boulevards situés dans la partie Est de la municipalité. La plupart d'entre eux sont des clubs privés qui proposent de la musique « jeune » sélectionnée et mixée par des Dj's. Là aussi, les intérieurs sont cosys et climatisés, et tranchent avec l'univers des *cantinas* populaires où se retrouvent les ouvriers à la sortie du travail ou celui des danses de couples qui se déroulent en plein air sur les places publiques piétonnières dans le centre historique de Veracruz (Aguirre Aguilar, 2001, 2004). Ainsi cette division socio-territoriale de la vie nocturne de la zone urbaine se double d'une division générationnelle — la culture « jeune » se trouve plutôt du côté de Boca del Río, et la culture des « *ancianos* » (retraités), « *danzonera* » et « *sonera* » dans le centre historique de Veracruz —, mais aussi d'une division basée sur la manière de se présenter publiquement en mettant en avant une culture européenne et nord-américaine, ce que certains appellent au Mexique la « bourgeoisie en Chanel » pour la distinguer de la « bourgeoisie en huipil[81] » de l'élite intellectuelle et culturelle, ou une culture « *morena* », populaire, ou « afro-antillaise » qui s'exprime dans les lieux publics de Veracruz.

Enfin, un autre élément caractéristique de la zone urbaine de Boca del Río est le développement récent d'équipements touristiques luxueux à proximité de la Plaza Las Américas et sur le bord de mer. Outre l'Hôtel Mocambo implanté dans les années 1940 et qui était le seul hôtel de première catégorie construit dans ce qui était alors les environs de Veracruz (De la Peña, 1946, p. 330), la municipalité a accueilli ces dernières années une infrastructure visant à faire de cette localité un centre attractif et économiquement rentable du tourisme d'affaire. En particulier, elle est dotée d'un centre de salons et congrès appelé le *World Trade Center* ainsi que de plusieurs grands hôtels de première catégorie qui ont tous leur piscine privée et leurs propres salles de conférences destinées à l'organisation de salons ou de congrès. En cela également, cette municipalité affiche un contraste notable vis-à-vis de sa voisine Veracruz qui

[81] Le huipil est un vêtement traditionnel porté par les femmes indiennes dans le sud du Mexique et une grande partie de l'Amérique Centrale. Au Mexique, quelques années après la Révolution, des mouvements culturels ont contribué à la mise en valeur de critères esthétiques inspirés de la culture matérielle, des coutumes et du folklore indien (Rodríguez Prampolini, 2007). Depuis lors, une des manières de se distinguer de la « bourgeoisie en Chanel » passe, pour les femmes appartenant à l'élite intellectuelle et culturelle mexicaine, par le port lors des grandes occasions de huipils traditionnels tissés à la main.

accueille traditionnellement un tourisme populaire et national dans sa grande majorité, attiré par le carnaval de Veracruz créé en 1925 par les commerçants de la ville pour relancer l'activité économique suite à la Révolution et au mouvements sociaux qui lui ont succédé (Guadarrama Olivera, 2002), et par les activités de divertissement balnéaire qui se déroulent durant la période estivale et les vacances de la Semaine Sainte.

Ces divers éléments de l'espace urbain Veracruz-Boca del Río sont importants pour comprendre les usages sociaux contemporains des catégories ethniques liées à la présence historique de populations noires d'origine africaine dans la région, leur enchâssement dans des logiques de distinction sociale et de ségrégation spatiale. Une première appréhension de ces usages peut être saisie à partir d'une l'analyse de la mise en œuvre du programme de promotion de la « troisième racine » dans la politique culturelle locale ainsi que des effets de celle-ci quant à la manière de penser et de décrire la ville et ses habitants.

La promotion de la « troisième racine » dans la politique culturelle

Les spécialistes des politiques culturelles soulignent partout dans le monde un « renforcement du cadre local » qui correspond à la volonté de développer des politiques de décentralisation culturelle (Lacarrieu, 2008 ; Jiménez, 2006). Si, comme le soulignent les coordinateurs d'un ouvrage récent sur la question, « le XXe siècle a été marqué par l'affirmation de politiques culturelles à l'échelle nationale » en étendant le modèle de l'Etat hérité du XIXe siècle, fondé sur une fusion entre identité culturelle et identité nationale et sur la mise en œuvre de grandes institutions patrimoniales et artistiques (Bonet et Négrier, 2008: 9), on assiste depuis la fin des années 1980 et avec l'entrée dans le XXIe siècle, à une mise sur l'agenda des notions de « culture locale » et de « diversité culturelle ». La première opère une sélection de ce qui est considéré comme le plus typique et caractéristique d'une région (Ochoa Gautier, 2002). La seconde est généralement pensée comme une nouvelle valeur dans un monde globalisé, comme « une force motrice du développement » selon l'Unesco, comme une émulation des droits culturels et de la créativité humaine, une garantie d'interaction harmonieuse entre les différentes « cultures » (Arizpe, 2006).

A Veracruz, on assiste depuis quelques années à une revalorisation de la région Caraïbe et des apports de la dite « troisième racine » à la culture nationale et locale. Reste à voir quelles sont les logiques sociales qui ont contribué à cette revalorisation, les enjeux institutionnels, partisans, académiques, commerciaux qui sont à l'œuvre dans son inscription dans des politiques culturelles locales et les significations diverses qui lui sont attribuées.

MISE EN ŒUVRE D'UNE POLITIQUE CULTURELLE LOCALE

Dans ses travaux sur la culture populaire et les stéréotypes nationalistes mexicains, Ricardo Pérez Montfort qui, dans le sillage de Antonio García de León (García de León, 2006) a étudié le fandango *jarocho* et son inscription culturelle dans la « Caraïbe afro-andalouse » du XVIIe-XIXe siècle (García de León, 1992) a bien montré comment la construction de symboles culturels nationaux est passée par la réduction des diversités régionales dans les années 1920-1930 au Mexique (Pérez Montfort, 2003). Les années 1970-1980 marquent la fin de cette période post-révolutionnaire et d'un nationalisme culturel centraliste et homogénéisateur (Jiménez,

2006). Commence alors un processus de décentralisation culturelle impulsé par l'administration fédérale, et la mise en place progressive, dans tous les Etats de la République, de Secrétariats, Instituts ou Conseils de la Culture considérés par la coordination nationale[82] comme « les expressions authentiques de la décentralisation »[83].

C'est ainsi que fut créé en février 1987 l'*Instituto Veracruzano de la Cultura* (IVEC) dont l'objectif général consiste à « protéger, promouvoir et diffuser l'activité culturelle à partir de l'affirmation et la consolidation des valeurs locales, régionales et nationales, et du développement des arts »[84]. Et les années qui ont suivi cette création ont donné lieu à la définition des grandes orientations et à la mise en œuvre de ce que devait être une politique culturelle décentralisée appliquée à l'Etat de Veracruz (García Díaz et Guadarrama Olivera, 2004). En particulier, outre le développement d'un circuit de Maisons de la Culture implantées dans de nombreuses localités de l'Etat de Veracruz, trois éléments nous intéressent ici parce qu'ils ont profondément marqué ce que l'on peut analyser comme une inscription « caribéenne » et « afro-caribéenne » de la politique culturelle de Veracruz : la revitalisation du *son jarocho* dit « traditionnel », la tentative de sauvegarde de la « tradition afro-antillaise » comme culture urbaine de Veracruz, et la promotion locale du programme national centré sur la « troisième racine du métissage ».

SON JAROCHO TRADITIONNEL ET CULTURE « *FANDANGUERA* »

Dès sa création, l'*Instituto Veracruzano de la Cultura* (IVEC) a contribué à l'institutionnalisation d'un travail, initié à la fin des années 1970 par des musiciens et promoteurs culturels, de récupération et de diffusion du *son jarocho* dit « traditionnel » pour le distinguer de l'image qu'en ont donné l'industrie cinématographique à partir des années 1930, les ballets folkloriques qui se produisaient le dimanche après-midi sur les places centrales des municipalités de l'Etat de Veracruz, ou les « *marisqueros* », ces musiciens de rue jouant dans les nombreux

[82] Créé en décembre 1988, c'est désormais le *Concejo Nacional para la Cultura y las Artes* (Conaculta) qui est l'instance nationale de coordination des politiques culturelles.

[83] *Programa Nactional de Culture 2007-2012*, Concejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 2007.

[84] *Gaceta Oficial*, Organo del Gobierno del Estado de Veracruz-Llave, Xalapa, 10 de febrero de 1987, t. CXXXVI, n°18 (*ma traduction*).

restaurants de fruits de mer que l'on trouve sur la côte[85]. Ainsi, au moment de définir une politique culturelle locale, le *son jarocho* dit « traditionnel » ou « *campesino* » (rural) a été considéré comme une « authentique tradition musicale de Veracruz » et le fandango, à savoir la partie festive, comme la « fête communautaire traditionnelle de la région »[86].

Cette politique est donc passée par un travail de mise à distance du fandango *jarocho* comme cadre régional stéréotypé de l'Etat de Veracruz qui, en s'imposant dans les années 1940, avait cherché à se défaire de sa connotation de culture « pauvre et rurale » et de sa relation historique avec « le noir » (Pérez Montfort, 2007a), imposant ainsi le cliché du « *jarocho* vêtu de blanc et dansant la *bamba* » (Pérez Montfort, 2001).

Dans ces conditions, et comme le rappelle Gilberto Gutiérrez du groupe Mono Blanco formé à Mexico en 1978 et appelé à prendre la direction du Département de Musique Traditionnelle de l'IVEC au moment de sa création, l'influence africaine de cette culture avait été largement oubliée :

> « Dans les années 1980, il était très important de prendre conscience de la troisième racine comme on l'appelle aujourd'hui et que l'on n'appelait pas ainsi à cette période. Don Arcadio[87], qui était noir, on ne le pensait pas comme noir, peut être à cause de la conscience visuelle que l'on avait alors du monde du *son* peut-être parce que officiellement tout cela était alors pensé comme un monde blanc et parce que, disons que racialement parlant, l'existence des noirs était éludée [...] et ainsi nous avons commencé à prendre conscience de cela et nous avons commencé à sentir que nous avions des racines africaines... et je ne sais plus comment cela s'est produit exactement mais d'un coup on s'est mis à en parler et à dire que le *son jarocho* et que le flamenco et que la musique africaine... en fait on ne savait pas grand chose de ce que l'on racontait mais on commençait à avoir au moins conscience de tout cela, de l'existence de l'Afrique, et quand est sorti le disque *El primer canto del gallo* on a épuré notre musique en y mettant moins d'instruments à cordes et on a laissé les percussions seules comme une manière de revendiquer le côté africain et pour que ça sonne africain... »[88]

---

[85] Beaucoup a été écrit sur le *son jarocho* « traditionnel », sa commercialisation et sa « récupération » contemporaine. Voir par exemple Barahona Londoño, 1993; Cardona, 2006; Figueroa Hernández, 2007; Pérez Fernández, 2003; Pérez Montfort, 2000, 2002; Sheehy, 1979 ; Son del Sur, 1998a, b, 2002.

[86] Sur les fandangos dans l'Etat de Veracruz, voir García de León, 2006; Pérez Montfort, 1991, 1992, 2002.

[87] Don Arcadio Hidalgo, musicien légendaire dans le milieu du son jarocho qui s'approchait de ses 90 ans au moment de sa rencontre avec Gilberto Gutiérrez en 1977 et où il a rejoint le groupe Mono Blanco.

[88] Entretien avec Gilberto Gutiérrez, janvier 2009 (*ma traduction*).

Ainsi, le *son jarocho* dit « traditionnel » a commencé à se consolider et à s'imposer comme un mouvement culturel important dans la région, impliquant des jeunes musiciens, des promoteurs culturels, des historiens, anthropologues et ethno-musicologues, et ouvrant un débat sur les apports de la culture d'origine africaine. En particulier, cette politique mise en œuvre au moment de la création de l'IVEC a permis de soutenir les « Rencontres de *jaraneros*[89] » organisées à Tlacotalpan depuis 1979 et d'autres rencontres du même type dans de nombreuses municipalités de l'Etat de Veracruz. Elle a également rendu possible la publication de textes, bulletins, notes informatives, l'édition de vers anciens et nouveaux, des transmissions radiophoniques ainsi que la production de disques, l'organisation de fandangos dans les communautés villageoises et dans la ville, la formation de promoteurs culturels. Elle a enfin permis la réalisation d'un grand nombre d'ateliers de fabrication d'instruments, de composition musicale, d'écriture de vers et de *zapateado* en profitant du réseau des Maisons de la Culture implantées dans la région.

En définitive, cette politique a contribué à impulser la réintégration d'anciens groupes de *son* ainsi qu'à la formation de nouveaux. Elle a largement participé du développement d'un « mouvement *jaranero* » qui n'a cessé depuis lors de prendre de l'importance dans les milieux culturels. Revendiquant la « récupération » de formes d'expression « traditionnelles » liées au monde rural et aux secteurs populaires de la côte, celui-ci s'est avéré être au final plus élitiste que populaire, la véritable musique populaire et commerciale écoutée dans les quartiers pauvres mais aussi par la jeunesse dorée de Veracruz est aujourd'hui la salsa, la cumbia ou « *chunchaca* », et le *reggeatón*. Il est également de fait plus urbain que rural, même s'il se définit comme « *campesino* » en ce qu'il s'est beaucoup déployé ces dernières années parmi la classe moyenne « éclairée » des villes de Veracruz et de Xalapa. Enfin, ce mouvement est désormais plus proche des milieux universitaires, politiques et commerciaux que du divertissement collectif des « fandangos "innocents" de type ancien » (García de León, 2006, p. 58), les promoteurs culturels, musicologues, musiciens, anthropologues et étudiants qui le portent étant par leurs activités mêmes d'observateurs-participants-analystes-promoteurs, assez éloignés de la vision des participants ordinaires voyant dans le fandango un simple rassemblement festif.

---

[89] Joueurs de *jarana*, un instrument à corde de fabrication artisanale considéré comme l'instrument central du *son jarocho*.

Il n'en reste pas moins que cette politique qui visait au départ un retour à la « tradition » de la « culture populaire » des *hinterlands* de la « Caraïbe afro-andalouse » a contribué à produire un nouveau style culturel et artistique qui, bien que différent de la réalité d'antan qu'elle cherchait à retrouver, a forgé de nouveaux liens avec cet espace culturel. En particulier, les formations musicales contemporaines de la région comme Mono Blanco, Estanzuela, Son de Madera, Los Soneros de Teechoacan, Los Pájaros del Alba, ont introduit ou réintroduit des instruments de la Caraïbe tels que le *marimbol*[90], la mâchoire d'âne, la *leona*, le *cajón*, voire le *still drum* de Trinidad, mêlant les bases rythmiques, instrumentales et harmoniques du *son jarocho* et de la musique afro-antillaise. Ce faisant, les expérimentations musicales, les échanges et la circulation de connaissances rendus possibles par la multiplication des rencontres et des festivals ont rendu plus visibles et plus audibles les différentes influences de cette musique, en particulier celles qui renvoient à l'Afrique.

TRADITION AFRO-ANTILLAISE DE VERACRUZ

Un autre élément marquant de la politique culturelle locale impulsée par l'IVEC dans les premières années de son existence a été le travail de revalorisation du *danzón* et du *son montuno* dans la ville de Veracruz, deux styles musicaux et de danse d'origine cubaine qui ont été introduits à la fin du XIXe siècle et au début du XXe grâce aux communications permanentes qui existaient alors entre les ports de La Havane et de Veracruz, mais aussi grâce à la présence d'une petite communauté cubaine qui a sans doute facilité leur très rapide implantation dans les quartiers populaires et sur les places publiques de Veracruz jusqu'à devenir une des principales attractions de la ville signalée dans les guides touristiques[91].

Or, au moment de la création de l'IVEC, la pratique du *danzón* à Veracruz n'était plus aussi prégnante et l'âge d'or du *son montuno* était révolue, de nombreux musiciens et orchestres ayant été s'installer à Mexico pour poursuivre leur carrière et pour arriver à vivre de leur musique. C'est ainsi qu'une des premières mesures mises en place par cette institution fut de demander aux promoteurs culturels de retrouver les

---

[90] Dans le cas du *marimbol* (ou *marímbola* comme on l'appelle à Cuba), voir Rebolledo Kloques, 2005.

[91] Les références historiographiques de ce lien historique et culturel entre Veracruz et Cuba autour du *danzón* et du *son* « *montuno* » ou son « *cubano* » sont nombreuses. Voir en particulier García Díaz, 1995 ; García Díaz, 2002a ; García Díaz, 2002b ; Figueroa Hernández, 2002 ; García de León, 1993 ; Juárez Hernández, 2002; Rivera Ávila, 1992.

musiciens et les groupes de cette époque, de leur offrir de nouvelles possibilités de carrière dans la ville et, par là même, de réactiver les liens avec un réseau de familles de musiciens qui, depuis les années 1930-1940, n'ont cessé d'imprégner la culture populaire de la ville :

> "J'ai été cherché les personnes qui dansaient encore le *danzón* et j'ai été voir le maire de Veracruz pour le persuader de rétablir la pratique du *danzón* sur le *Zócalo*. [...] Nous avons ouvert une classe de *danzón* à l'IVEC [...], nous avons aussi été voir les quelques vieux musiciens qui vivaient à Veracruz et qui étaient à la retraite pour qu'ils se remettent à jouer et nous leur avons ensuite permis de se produire à différents endroits."[92]

Et c'est à partir de ce travail initié à la fin des années 1980 qu'ont été rendus possibles quelques années plus tard la création du *Festival de Son Montuno*, puis du *Festival Internacional Agustín Lara* en 2000 à l'occasion du 100ème anniversaire de sa naissance entre autres événements importants, mais aussi le développement de nombreuses autres activités organisées dans le but de promouvoir les manifestations artistiques de ce qui allait être appelé par certains promoteurs culturels la « tradition afro-antillaise de Veracruz » (Figueroa Hernández, 2002), comme par exemple les *Noches de danzón*, les cours de danse et de percussions « afro-cubaines », les ateliers de salsa, de *son* et de *danzón*, etc.

En particulier, le *Festival de Son montuno* a été créé en novembre 1996 par le Centre de Diffusion de la Culture Afro-caribéenne de l'IVEC et le *Rincón de la Trova*, un café-restaurant situé dans le centre historique de Veracruz et converti chaque fin de semaine en salon de danse, avec le soutien de la Coordination Nationale de Décentralisation de Conaculta dans le but de diffuser localement ce genre musical comme un élément faisant pleinement partie de la culture du port de Veracruz. Le dossier de presse de cette première rencontre justifiait cet événement de la manière suivante, en insistant particulièrement sur la dimension afro-caribéenne de cette musique :

> « Le *son* cubain est un des genres musicaux de la grande tradition populaire de la Caraïbe de langue espagnole, dans lequel se produit la synthèse optimale ou le syncrétisme maximum des ingrédients culturels afro-cubains présents dans cette région. [...] Depuis sa naissance, le *son* cubain a largement influencé la production musicale des autres pays de la Caraïbe, d'une grande partie de l'Amérique latine et des Etats-Unis et, à partir des années 1960, de plusieurs pays d'Afrique occidentale. Indubitablement, ce rythme constitue la structure musicale de

[92] Entretien avec Ida Rodríguez Prampolini, mai 2008 (*ma traduction*).

base d'un des styles caribéens les plus diffusés un niveau international. A Veracruz, il arrive en 1928 avec le groupe "Cuba de Marianao" qui a tout de suite provoqué un espoir et une grande effervescence parmi les jeunes musiciens du port qui se sont alors tout de suite mis à apprendre à jouer de la guitare *tres*, du bongo, de la *marímbola*, des claves [...]. »[93]

Figure 2 : Affiche du premier festival de Son Montuno

Sources : archives personnelles de Lucia Fortuno

Ainsi, ce festival organisé chaque année entre 1996 et 2004 a largement contribué à redynamiser le lien culturel entre Veracruz et Cuba, à susciter l'intérêt d'une réflexion académique sur le thème à travers la réalisation de tables rondes, de conférences magistrales et de présentations de livres. Il a également permis de nombreuses rencontres entre musiciens ainsi qu'une plus grande visibilité de ce genre musical dans la ville (plaques commémoratives en l'honneur de Compay Segundo et de Celia Cruz inaugurées en 2003 sur la place de la Campana, Statue de Benny Moré érigée en 2001 dans une ruelle piétonne du centre historique, instauration à partir de l'année 2000 par les autorités municipales du programme culturel « *Son en el callejón* » qui rassemble musiciens et danseurs tous les jeudis soirs sur une petite place du centre ville, etc.).

INSCRIPTION DE VERACRUZ DANS LA CARAÏBE ET PROMOTION DE LA « TROISIEME RACINE »

Enfin, le troisième élément de la politique culturelle de Veracruz est précisément celui qui a consisté à impulser une réflexion académique sur la Caraïbe et son héritage africain, et qui a débouché sur la création du Festival International Afro-Caribéen. Il a démarré avec l'organisation de deux forums universitaires en 1989 et 1990, intitulés

[93] Dossier de presse du Premier Festival de Son Montuno. Sources, archives personnelles de Lucia Fortuno (*ma traduction*).

« *Veracruz también es Caribe* »[94]. Ces rencontres, organisées par l'IVEC avaient pour but de promouvoir, à partir de la présentation de travaux de recherche, une représentation de Veracruz comme région culturellement tournée vers la Caraïbe. Voici comment cela fut exposé dans l'introduction des mémoires de la seconde édition de ce forum :

> « En octobre 1990, le Centre d'Etudes sur la Caraïbe de l'IVEC a réalisé son Second Forum *Veracruz también es Caribe*. Tout comme lors de la première édition, l'idée était d'attirer l'attention des chercheurs de la région et du pays sur l'intérêt qu'il pouvait y avoir à approfondir les connaissances sur les aspects socioculturels qui sont restés comme des pistes de recherche inexplorées dans certaines zones de l'Etat de Veracruz et qui maintiennent un lien historique étroit avec les pays qui font partie de l'espace caribéen. La raison d'être du Centre d'études sur la Caraïbe à Veracruz impulsé par l'IVEC n'est rien d'autre que la conséquence logique et nécessaire d'étudier les aspects concrets qui persistent comme éléments de la culture de Veracruz et qui sont le produit des relations avec les cultures migrantes qui ont donné sa spécificité à la Caraïbe et renforcé la grande richesse culturelle de notre Etat. [...] Pour cette raison, nous pensons que le concept de Caraïbe déborde la simple vision géographique et soutenons que Veracruz se situe dans le bassin caribéen et que sa proximité géographique avec cette entité lui a permis de s'imprégner de ce processus historique et culturel. Produit d'un même développement et du fait de cette histoire commune qui nous unit, notre pays, et en particulier Veracruz, participe d'une culture proche de la culture caribéenne, qui se reflète dans les coutumes, la musique, la danse, l'alimentation, les rites et dans un syncrétisme culturel qui est le résultat du métissage indigène, noir et européen » (Juárez Hernández, 1990, p. 7, *ma traduction*).

De même, en 1992, un autre forum académique a été organisé à l'initiative de l'IVEC, intitulé cette fois, à l'occasion de la célébration des 500 ans de la Rencontre entre Deux Mondes « *Veracruz: Las culturas del Golfo y el Caribe a 500 años* ». Dans chacune de ces rencontres, ce sont tous les aspects de la relation avec la Caraïbe qui furent évoqués : historiques, migratoires, culturels, diplomatiques, socio-économiques, sécuritaires, maritimes, sans oublier l'esclavage et son impact économique et culturel dans la Caraïbe et à Veracruz. Et celles-ci furent accompagnées, à côté des conférences magistrales et des tables rondes, de présentations musicales, artistiques, cinématographiques et folkloriques.

---

[94] Littéralement, « Veracruz aussi est la Caraïbe ».

Une dynamique similaire a eu lieu au même moment à Cancún dans l'Etat du Quintana Roo avec ce qui dès 1988 s'est intitulé le *Festival International de Culture de la Caraïbe*, soutenu par Conaculta jusqu'à son édition de 1992. Mais ce qui précisément allait devenir une caractéristique de la politique culturelle de Veracruz est d'avoir associé cette inscription régionale dans la Caraïbe à un programme national lancé également en 1989 et intitulé « *Nuestra Tercera Raíz* » (Notre Troisième Racine). Initié par Guillermo Bonfil Batalla à la Direction Générale des Cultures Populaires de Conaculta, ce programme s'était donné comme objectif d'étudier et de valoriser la présence africaine au Mexique ainsi que de reconnaître celle-ci comme la « troisième racine » de la formation de la « culture métisse » du pays. Il a permis la réalisation de travaux spécifiques de recherche (Martínez Montiel, 1993a, b, 1994, 1995a, b), d'expositions, de symposiums, de workshops au niveau local et international, ainsi que l'organisation des Rencontres nationales des afro-américanistes dont la première édition, convoquée par Bonfil Batailla, a été présidée par Gonzalo Aguirre Beltrán (Anonyme, 1996 ; Reynoso Medina, 2005).

Cet assemblage de la définition d'une politique culturelle locale tout à la fois centrée sur l'inscription de Veracruz dans le « bassin culturel caribéen » et sur une prise en compte locale du programme national Notre Troisième Racine est en grande partie le résultat de la présence et de l'investissement de Luz María Martínez Montiel comme Directrice du Patrimoine Culturel de l'IVEC au moment de sa création et en charge de la rénovation du Musée de la Ville dans lequel fut installé ce qui a alors été présenté comme la première salle dédiée à l'esclavage dans un musée mexicain, tout en étant, durant cette même période, coordinatrice du programme Notre Troisième Racine à la Direction Générale des Cultures Populaires de Conaculta. Dans une communication à Cancún dans le cadre de la première édition du Festival International de Culture de la Caraïbe, elle présentait un programme de recherche intitulé « Veracruz dans la Caraïbe » consistant à « analyser l'importance des relations entre Veracruz et la Caraïbe » à partir d'une perspective centrée sur les « apports culturels mutuels » (Martínez Montiel, 1988).

D'un côté, la dimension caribéenne de Veracruz s'est forgée autour d'autres logiques au cours de son histoire récente, en particulier autour du développement d'un tourisme festif et sexuel qui n'est pas directement lié à la question de la « troisième racine », ou encore autour de la valorisation du patrimoine culturel lié à l'espace caribéen. De ce point de vue, cette dimension n'est pas non plus strictement locale en

ce qu'elle s'inscrit dans des politiques touristiques et patrimoniales visant à identifier les côtes orientales du Mexique à cet espace régional et à positionner des lieux de divertissement et d'intérêt culturel dans un marché international fortement concurrentiel. De l'autre côté, le programme centré sur la « troisième racine du métissage est, pour sa part, plus strictement national et ne répond pas à des logiques d'attractivité touristique. Dans ce contexte, il est intéressant de voir comment, à un moment donné, la valorisation de la dimension caribéenne et le thème de la « troisième racine » se sont croisés à Veracruz, dans le cadre de la mise en œuvre d'une politique culturelle locale. Et c'est précisément à la suite de cette réflexion amorcée par le Centre d'Etudes de la Caraïbe de l'IVEC et à l'occasion de la quatrième édition des *Rencontres nationales des afro-américanistes* organisées en juin 1994 dans la ville de Veracruz que ce croisement a trouvé à se pérenniser avec le lancement du premier Festival International Afro-Caribéen, considéré à l'époque comme un « projet prioritaire national » par la Direction Générale des Cultures Populaires, et bénéficiant du soutien du Gouvernement de l'Etat de Veracruz et de l'IVEC. Voici comment le texte de présentation du festival justifiait cette orientation de politique culturelle :

> « L'irruption de groupes sociaux dans la vie culturelle du pays avec de nouvelles propositions et alternatives qui répondent à la consolidation et à la création d'identités culturelles toujours plus complexes, confirme la nature pluriculturelle et multiethnique de notre Nation. La prise en compte de nouvelles réalités entre groupes indigènes et métisses dans la formation culturelle de l'Amérique latine, tant dans les contextes ruraux qu'urbains, va avec la reconnaissance d'une racine aussi profonde et ancestrale que les racines indienne et européenne : notre Troisième Racine, d'origine africaine, qui s'est configurée durant la colonisation européenne, à travers l'incorporation d'esclaves noirs dans les territoires conquis et qui, mélangés au reste de la population, ont apporté de riches et nouveaux éléments culturels [...]. Dans notre pays, il existe une grande influence noire dans des Etats comme ceux du Guerrero, du Yucatán, de Oaxaca et de Tabasco, mais aussi dans des Etats du Nord du pays tels que le Coahuila. Toutefois, il n'en existe sans doute pas un autre dans lequel celle-ci ait autant de vigueur que dans celui de Veracruz. Ainsi, il est de la plus grande importance d'impulser des actions en faveur de l'intégration afro-caribéenne à travers la reconnaissance des racines culturelles communes qui nous unissent et nous renforcent comme pays, valorisant et incorporant dans le projet national de chacun sa Troisième Racine... son origine noire. »[95]

[95] Festival Afrocaribeño Veracruz 94, 15-18 de junio 1994, Guía general de evento (*ma traduction*).

AMBITIONS ET AMBIGÜITES DU FESTIVAL INTERNATIONAL AFRO-CARIBEEN DE VERACRUZ

Dès sa première édition, le Festival Afro-Caribéen affichait une grande ambition internationale puisqu'il comptait comme pays invités les Antilles hollandaises, le Belize, la Colombie, le Costa Rica, Cuba, l'Espagne, Haïti, la Jamaïque, Porto Rico, la République Dominicaine et le Venezuela. L'idée était de rassembler sous un même festival différents événements qui se déroulaient dans plusieurs lieux de la ville : la déjà mentionnée 4ème édition des Rencontres des Afro-américanistes, la Rencontre Ibéro-américaine de *Decimistas*, une Revue Internationale de Musique Afro-Caribéenne, une exhibition des traditions « d'origine noire » présentes dans différentes régions du pays et intitulée « Le Mexique de Racine Africaine », des Expositions photographiques, un Concert Symphonique Caribéen, des cérémonies de Reconnaissances Spéciales accordées à différents artistes qui ont représenté la « culture afro-caribéenne de Veracruz », un Défilé inaugural prenant l'allure d'un « carnaval afro-caribéen ».

Cette forme d'organisation du festival s'est ensuite modifiée à partir de l'année suivante. Dès lors entièrement produit par l'IVEC, celui-ci fut composé d'un « Forum académique » comprenant des conférences et tables rondes, d'un « Forum artistique » et d'une nouvelle attraction intitulée « Forum Expériences et faits vécus » (*Experiencias y vivencias*), puis « Forum culturel Rites, Magie et Sorcellerie » (*Ritos, magias y hechicerías*), centrée sur la présentation de « rites magico-religieux » et sur l'organisation de consultations publiques par des médecins traditionnels, guérisseurs et sorciers de différentes traditions « afro-caribéennes » (*santería* cubaine, vaudou haïtien, spiritiste, « chamanes » et « *brujos* » de Veracruz)[96].

Une autre transformation importante est ensuite intervenue à partir de 1999, suite à un changement de direction à la tête de l'IVEC et qui est passé par un abandon du Forum culturel Rites, Magie et Sorcellerie, et par un changement de nom du festival appelé désormais officiellement « Festival de la Caraïbe ». Le texte d'introduction du programme de cette sixième édition justifiait ce changement de la manière suivante :

> « Le XVIème siècle, époque des découvertes et des conquêtes [...] initie un nouveau processus historique en faisant entrer en collision des mondes différents dans un même

[96] Pour une analyse des pratiques religieuses et de leur mise en spectacle lors du Festival Afro-Caribéen de Veracruz, voir les travaux menés par Kali Argyriadis (Argyriadis, 2006).

espace, *La Caraïbe,* région ou confluent le monde européen, la présence africaine, les cultures arabes et orientales et les habitants autochtones des nouveaux territoires rencontrés lors de la recherche d'un rêve commercial qui produira de nouvelles visions et formera par la suite d'autres nations dans cette zone des Amériques. La trace d'Afrique en Amérique, au Mexique et bien évidemment à Veracruz est évidente. Cela a été le propos central exposé à ses débuts, en 1994, par le *Festival International Afro-Caribéen*. Aujourd'hui, le visage de la Caraïbe, on le sait, est plus divers et plus intense. La Caraïbe est une synthèse de l'humanité, le creuset qui réunit les éléments culturels riches et variés les plus dissemblables de tout le territoire insulaire et continental, et qui donne quelquefois l'impression d'une "boite de Pandore". Pour cela, à l'occasion de la sixième édition consécutive de sa réalisation, le **Festival del Caribe Veracruz-99** abordera des thèmes tels que les migrations européennes, africaines et asiatiques dans cette zone, mais aussi le métissage et l'importance économique de la région, riche en ressources naturelles et berceau de mouvements politiques et sociaux qui l'ont maintenue dans un ordre mondial comme un spécimen de son potentiel économique, de sa croissance et de son expansion commerciale. »[97]

A partir de 2001, suite à un nouveau changement de direction, le festival va reprendre son appellation antérieure de Festival International Afro-Caribéen, mettant de nouveau l'accent sur « la troisième racine », sur les « apports de la race noire à la métisse », sur la création de la « culture afro-caribéenne » et sur « l'identité noire » (*negritud*)[98]. Puis en 2005, autre changement de direction, le festival est d'abord annoncé dans la presse comme suspendu pour être finalement « sauvé » par le nouveau gouverneur de l'Etat de Veracruz[99]. Son nom n'est alors pas remodifié, mais agrémenté d'un sous-titre visant à insister sur la diversité : « 12ème Festival International Afro-Caribéen... un festival pour tous[100] ». Reconduit en 2006, il sera cette fois réellement suspendu en 2007, puis « renaîtra » en 2008 pour être reconduit en 2009 et 2010.

Ainsi, ce festival est le résultat de la mise en œuvre d'une politique culturelle qui, elle-même est le fruit de réflexions académiques menées durant cette période charnière de l'histoire du Mexique et de l'Amérique latine durant laquelle les questions de la diversité, du multiculturalisme, du patrimoine culturel, de la mémoire des minorités et

---

[97] « El Caribe. Diversidad e identidad cultural », *Festival del Caribe Veracruz 99*, Programme général, IVEC, août 1999 (*ma traduction*).

[98] « Nuestra raíz negra... como el color de la tierra », *Memoria del 10ème Festival International Afrocaribeño Veracruz 2003*, Programme général, IVEC, juillet 2003.

[99] Voir *El Dictamen* du 6 août 2005, « El Afrocaribeño no desaparecerá: Fidel ».

[100] Programme officiel du 12ème Festival Internacional Afrocaribeño, IVEC, 2005.

de leur reconnaissance, de la décentralisation et de la globalisation culturelle ont émergé dans les débats et dans les agendas publics. Cette politique a consisté à associer diverses orientations qui commençaient à émerger, tant dans le domaine de la recherche académique que dans celui de l'action publique. La première est celle qui vise à étudier l'héritage *culturel* africain du monde latino-américain. Directement liée à l'influence de Luz María Martínez Montiel, elle est née d'un intérêt académique et politique spécifiquement centré sur l'histoire de l'esclavage. Il s'agit alors de faire la promotion de la « troisième racine du métissage », à savoir de la contribution historique des esclaves et descendants d'esclaves à la culture nationale mexicaine.

Une deuxième orientation présente dans le jeu de la définition et de la mise en œuvre des politiques culturelles locales est portée par des chercheurs proches des mouvements militants afro-mexicains (Cruz Carretero, 1989, 2005; Cruz Carretero, Martínez Maranto et Santiago Silva, 1989) en lien avec certains départements de *blackness studies* d'universités nord-américaines. Il s'agit dans ce cas d'assumer la spécificité culturelle et somatique liée à la présence africaine au Mexique, pas seulement comme un héritage commun à tous, mais comme une caractéristique pouvant être réaffirmée aujourd'hui dans le cadre d'une vision pluriethnique du Mexique et considérant « les Afro-mexicains » comme un des groupes ethniques constitutifs de la société nationale. Cette position est bien exprimée dans le texte d'introduction d'une exposition à caractère didactique intitulée « Présence africaine au Mexique de Yanga à nos jours », produite par le *Mexican Fine Arts Center Museum* de Chicago et présentée à Veracruz en novembre 2007 dans les locaux de l'IVEC :

> « Etre Afro-mexicain signifie être descendant de la population africaine qui a constitué une part essentielle de l'histoire et de la culture du Mexique depuis le début du XVIème siècle. En dépit de la participation africaine à la formation du Mexique comme nation, peu de gens sont conscients de l'existence des Afro-mexicains » (*ma traduction*).

Enfin, une troisième orientation, influente à Veracruz, insiste sur la diversité des héritages culturels de la « Caraïbe afro-andalouse ». Elle fait la promotion du métissage comme essence de la culture populaire, métissage qui reconnaît l'importance de l'héritage africain sans s'y réduire. Ainsi, dans ses textes, García de León évoque cette "civilisation populaire" qui a généré le métissage durant l'époque coloniale contre les conquistadores espagnols et l'élite blanche de la ville, d'une « culture populaire nourrie de diverses influences, africaines, caribéennes, européennes » et qui s'est développée en marge de la culture élitiste de la classe

dominante. Il présente Veracruz comme la « Babel tropicale des Indes où coexistent toutes les races et tous les mélanges possibles », ce qui est différent des logiques militantes « afro-mexicaines » qui cherchent à tirer ces traits du côté de la seule « identité noire », contre l'idéologie du métissage (García de León, 1992, 1993, 1996).

Les difficultés de tenir ensemble ces différentes orientations se donnent à voir dans la conception des affiches du festival. La plupart d'entre elles soulignent les traits phénotypiques et les postures corporelles représentant une africanité stylisée mais qui pouvant apparaître comme très éloignée de l'idée même d'apport de la « troisième racine » à la culture nationale et métissée du Mexique contemporain :

Figure 3 : Festival Afro-Caribéen, affiche 1996

Figure 4 : Festival Afro-Caribéen, affiche 1997

Figure 5 : Festival Afro-Caribéen, affiche 2001

Figure 6 : Festival Afro-Caribéen, affiche 2004

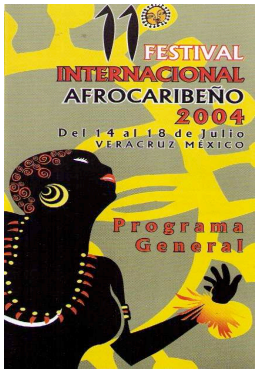


Figure 7 : Festival Afro-Caribéen, affiche 2008

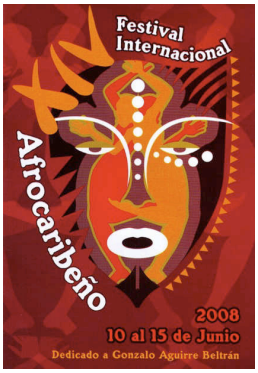
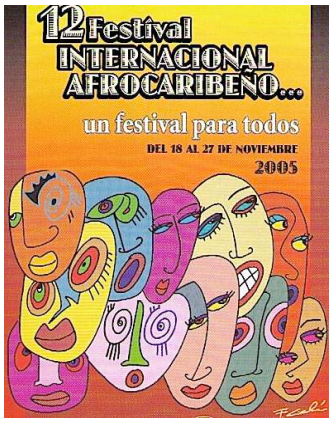


Figure 8 : Festival Afro-Caribéen, affiche 2009

De l'autre côté, l'affiche de 1999, lorsque le festival s'est appelé *Festival de la Caraïbe*, ou celle de 2005 lorsqu'est apparu le sous-titre « un festival pour tous », cette illustration de l'africanité est remplacée dans le premier cas par une évocation très épurée à la Caraïbe à partir de la lettre "C" et d'un soleil, et dans le second par une stylisation de la diversité à partir de la représentation d'une multiplicité de visages, tous différents les uns des autres :

Figure 9 : Festival Afro-Caribéen, affiche 1999

Figure 10 : Festival Afro-Caribéen, affiche 2005



Il est possible de conclure, à l'instar de Christina Sue, que cette politique de promotion institutionnelle de la « troisième racine » n'a pas réussi à forger localement un sentiment communautaire autour de l'afro-descendance (Sue, 2007, 2009). Peu influente dans la ville de Veracruz, la position soutenue par les mouvements militants afro-mexicains a surtout trouvé à se développer dans certains villages de la région, en particulier dans celui de Yanga[101], proche de Córdoba, où un carnaval, créé dans les années 1980 avec le soutien de la Direction Générale de Culture Populaire de Conaculta et appelé « Fête de l'identité noire » (*Fiesta de la negritud*) est organisé chaque année par la municipalité et diverses associations. Mais on peut aussi faire l'hypothèse que toutes ces années de promotion de la « troisième racine du métissage mexicain », ponctuées par des rencontres académiques, des expositions, et de nombreux concerts mêlant groupes invités de toute la région caraïbe et formations musicales locales n'ont pas pour autant été sans effets. Dès le début, les différents acteurs impliqués dans la mise en œuvre d'une politique culturelle se sont par exemple retrouvés dans une critique sans appel de la position dominante exercée par l'élite conservatrice locale qui refusait toute forme de reconnaissance d'un héritage commun lié aux origines africaines et à la proximité culturelle de Veracruz avec la Caraïbe. C'est ce que décrit bien la première directrice de l'IVEC :

> « Quand nous avons inauguré la première exposition sur la relation entre Veracruz et Cuba où figurait évidemment beaucoup la population noire, mes propres amies d'enfance, réactionnaires comme pas deux et de droite me l'ont reproché, "pourquoi tu fais cela ? Ce que nous autres avons cherché à oublier, toi tu viens nous le remémorer". Et cela a été la

[101] Yanga est considéré comme le premier village libre fondé par une communauté de noirs marrons.

réaction de la classe supérieure de Veracruz, tous avec leurs cheveux frisés, de race noire trois générations en arrière et niant tout cela, ce fut terrible et réellement impressionnant.[102] »

De ce point de vue, trente années de politiques publiques centrées sur le *son jarocho* « traditionnel », la musique « afro-antillaise », la Caraïbe comme espace culturel spécifique et la « troisième racine du métissage » ont bien eu pour effet de modifier en profondeur les critères de légitimation culturelle. Plus encore, elles ont contribué au passage d'une période historique (celle des années 1930-1970) caractérisée par la négation acceptée de l'héritage africain et par des entreprises de blanchiment des cadres stéréotypés de l'identité « *jarocha* » (Pérez Montfort, 2007a), à une période où la racine africaine et le métissage font désormais partie de la représentation de la société locale. C'est ce que nous allons tenter d'examiner à partir d'une analyse des discours touristiques et historiographiques sur la ville qui ne cessent désormais d'affirmer l'existence d'un métissage particulier constitué de trois « racines », « peuples » ou « races ». Cela ne signifie pas que cette représentation soit acceptée comme telle par tout le monde, mais qu'elle s'impose désormais comme une norme légitime de définition de l'identité locale. Et tout le jeu, ensuite, des acteurs inscrits dans des situations concrètes consiste à se situer vis-à-vis de cette norme qu'ils acceptent ou qu'ils refusent, qu'ils assument ou qu'ils subissent, et vis-à-vis de cette dimension spécifique de la représentation du métissage local — la dite « troisième racine ».

[102] Entretien avec Ida Rodríguez Prampolini, mai 2008 (*ma traduction*).

Présentations touristiques et historiographie locale

Dans un ouvrage intitulé « Décrire la ville. La construction des savoirs urbains dans l'interaction et dans le texte », Lorenza Mondada s'intéresse au caractère constitutif des discours qui font la ville à partir de l'idée selon laquelle « décrire la ville n'est pas une activité neutre, transparente, disjointe de la réalité à laquelle elle prétend référer, mais une activité structurante qui construit ses objets de discours par la façon dont elle les organise, les situe par rapport à d'autres, les attribue à des voix autorisées ou marginales » (Mondada, 2000). En ce sens, ce sont moins les descriptions elles-mêmes que les procédures descriptives de différents acteurs telles qu'elles se manifestent discursivement dans des matérialités spécifiques (orales et interactives aussi bien qu'écrites) qui sont soumis à l'analyse. Et si les lieux d'énonciation de la ville sont pluriels, ils ne sont pas pour autant équivalents : certaines voix se sédimentent dans la répétition alors que d'autres se taisent aussitôt énoncées ; certaines sont hégémoniques, d'autres coexistent de manière hétérogène, concurrente ou complémentaire. Cette polyphonie des voix qui « font la ville » peut être saisie à partir d'un point de vue qui, comme le souligne Mondada, « consiste à reconnaître et à expliquer des perspectives particulières de locuteurs sur la ville, à thématiser des points de vue propres à des catégories d'acteurs qui ne sont pas simplement reconstruits comme tels mais dont est souligné le caractère structurant pour les pratiques urbaines » (*ibid.*, p. 3). Ainsi, c'est la description des acteurs qui est constituée en objet d'analyse, les acteurs ordinaires qui peuplent la ville, mais aussi, et pour ce qui nous intéresse ici, ceux qui constituent la ville en objet de destination touristique, ou encore ceux qui l'investissent d'un discours savant pour en conter l'histoire.

DESCRIPTIONS TOURISTIQUES DE LA VILLE ET DE SES HABITANTS

Le phénomène social qu'a pu représenter durant tout le XIXème siècle le passage de voyageurs et chroniqueurs étrangers venant visiter l'Amérique latine n'a pas épargné Veracruz, un des principaux ports par où ceux-ci arrivaient sur le continent ou embarquaient pour d'autres destinations. Il existe de nombreuses traces écrites des descriptions de la région et des habitants dont les principales furent réunies dans une collection de onze ouvrages, coordonnée par Martha Poblett Miranda et intitulée *Cien*

viajeros en Veracruz. Crónicas y relatos (Poblett Miranda, 1992). Ces récits de voyage ont déjà fait l'objet de nombreux commentaires et analyses[103], restituant une image de Veracruz qui, à cette époque, était vue avant tout comme une ville dangereuse, inhospitalière et insalubre, comme un lieu difficile à atteindre et lugubre, alors que la population locale était souvent dépeinte comme indolente, « dormant toute la journée sous les rayons d'un soleil atroce », et comme appartenant « à toutes les races mexicaines, dont la couleur varie de l'ocre à l'ébène » (García Díaz, 2002c, p. 215-238).

Le développement du tourisme en tant que tel ne commence que dans les années 1920-1930, au moment où semblaient s'éloigner définitivement les menaces de la fièvre jaune et où arrivait d'Europe et des Etats-Unis un mouvement hygiéniste et sportif qui vantait les bienfaits du soleil et des bains de mer (García Díaz, 1998, p. 48). C'est également dans ces années, avec l'arrivée à Veracruz de plusieurs lignes ferroviaires, la modernisation des transports urbains, l'usage de plus en plus courant de l'énergie électrique et la volonté de faire de Veracruz une destination touristique que fut revitalisé un carnaval que des traces historiques font remonter au début du XVIIème siècle. Dès lors organisé par des clubs sociaux et des associations de commerçants et d'hôteliers, financé par la municipalité et le gouvernement de l'Etat de Veracruz, l'objectif était d'attirer plus de visiteurs dans la ville et de transformer ce carnaval en un événement médiatique et populaire de renommée nationale et internationale (Guadarrama Olivera, 2002 ; Del Río Cañedo, 1948 ; Münch Galindo, 2005).

A la fin des années 1930 et au début des années 1940, Miguel Alemán Valdés, alors gouverneur de l'Etat de Veracruz avant d'accéder à la présidence de la République en 1946, a impulsé le développement du tourisme dans la région, incitant des investisseurs de la capitale à acheter des terrains et construire des infrastructures touristiques, comme dans le cas de l'Hôtel Mocambo dont il est aujourd'hui signalé qu'il constituait un endroit idéal « pour les célébrités et les riches qui aimaient à se loger dans des lieux plein de romance et de tranquillité »[104]. C'est précisément à ce type de clientèle que s'adresse un des premiers guides touristiques portant sur l'Etat de Veracruz, publié en 1940 par l'Association Mexicaine de Tourisme et le Département

---

[103] Voir par exemple De los Arcos, 1992; Pasquel, 1979 ; García Díaz, 2001, 2002c ; Pérez Montfort, 2001 ; Dugast, 2008.

[104] Voir *Historia del Hotel Mocambo*, dépliant informatif distribué par l'Hôtel Mocambo, Veracruz.

de Tourisme du Secrétariat de *Gobernación*. Celui-ci proposait un itinéraire appelé « Voyage au pays des fleurs », allant de Mexico à la ville de Veracruz.

Figure 11 : Couverture du guide Veracruz México, 1940

Sources : Veracruz, México, *Asociación Mexicana de Turismo - Departamiento de Turismo de la Secretaría de Gobernación, 1940*

En arrivant sur la côte, un chapitre intitulé « allégresse de Veracruz » insiste bien sur les divertissements propres au tourisme balnéaire et décrit la ville à partir de l'ambiance particulière qui y règne, dans un cadre profitant à la fois d'un charme colonial et des infrastructures modernes :

> « Dans d'autres villes, on trouve les fleurs et les fruits, mais ici, dans cette Veracruz marine qui s'étend entre mer et terre, c'est l'allégresse qui est là pour bien accueillir le voyageur. [...] L'atmosphère devient joyeuse dès que l'on sent la saveur marine des plaines verdoyantes qui précèdent la mer. Elle l'est ensuite lorsque l'on rencontre la ville, tant familiale, avec ses tables autour desquelles se boit la bière sous les arcades de sa Place de la Constitution, entre le Palais Municipal et la Parroquia, avec ses fenêtres et balcons ouverts à la nuit, avec ses crieurs publics et ses costumes légers, on rencontre une tranquillité d'esprit et de cœur telle que la recommandent les médecins et les poètes. Dès la première promenade dans les rues [...], on se familiarise avec l'ambiance. Le quai, avec son marché de coquillages et ses caprices marins, les vieilles auberges [...], les itinéraires coloniaux que nous offrent les ruelles [...], le tramway qui part à chaque instant jusqu'à *Villa del Mar*, la plage où l'on se rend dans la journée pour prendre le soleil et où l'on se retrouve la nuit pour danser, les routes qui vont à Boca del Río, localité voisine de divertissement et de plats typiques cuisinés à base de poissons fraichement pêchés, et Mocambo, où est installé sur un coteau, face à la mer, un grand hôtel de style moderne... » (Anonyme, 1940, p. 24-26, *ma traduction*).

Les nombreuses photographies qui accompagnent le texte montrent d'une part les représentations stéréotypées d'une population locale allègre — les « *jarochos* » — que l'on voit chanter, jouer de la musique ou danser, et qui, comme l'a bien montré Ricardo Pérez Montfort, à l'heure du nationaliste postrévolutionnaire ont progressivement quitté leur connotation de pauvres et de paysans, ainsi que la relation avec l'héritage africain pour mettre en scène une image blanchie qui évoque le lignage aristocratique tant dans la couleur de peau que dans les postures et les tenues vestimentaires (Pérez Montfort, 2007a, p. 200). D'autre part, ces photographies présentes dans ce guide montrent également des touristes en maillot de bain et en tenues à la mode dans les classes moyennes et supérieures métropolitaines qui viennent sur la côte pour profiter de cette ambiance festive et joyeuse, du climat tropical et des bains de mer dans un décor idyllique de sable fin, de palmiers et de terrasses animées en bord de mer.

Figure 12 : « Sur les plages de Veracruz, caressées par le soleil des tropiques, sourient des beautés »

Source : Anonyme, 1940, p. 14.

Figure 13 : « Fêtes côtières, belles femmes, musique et chansons »

Source : Anonyme, 1940, p. 19.

Figure 14 : « Villa del Mar... brise marine, musique, danse et discussions animées à l'ombre des palmiers »

Source : Anonyme, 1940, p. 21.

Figure 15 : « Profitant de la brise sur les terrasses du Mocambo »

Sources : Anonyme, 1940, p. 24.

Ainsi se construit dans ce guide une vision des côtes tropicales vues depuis Mexico. Débarrassée de toute évocation de la présence africaine et des racines indigènes, pas

encore étiquetée comme faisant partie de l'espace culturel de la Caraïbe, celle-ci était alors entièrement dédiée à assouvir les plaisirs estivaux des visiteurs aisés, raffinés et « modernes » de la capitale.

Plus récemment, en dehors du carnaval et du Festival Afro-Caribéen depuis 1994, la politique touristique de Veracruz concerne en grande majorité les différentes zones archéologiques réparties sur tout le territoire de l'Etat, en particulier le site préhispanique de *El Tajín* situé au nord et dont la Pyramide des Niches a été classée par l'Unesco en 1992, et le rituel des *voladores* de Papantlan situé dans la même zone et classé Patrimoine intangible de l'Humanité en 2009 (Pérez Espino, 2000). Dans cette logique, depuis 2008, la campagne promotionnelle du Secrétariat du Tourisme et de la Culture de l'Office du Tourisme et des Congrès de l'Etat de Veracruz repose sur un slogan publicitaire centré sur le « sourire ancestral » des habitants de l'entité, « Veracruz, l'Etat qui sourit » :

Figure 16 : Logo de l'Office du Tourisme
et des Congrès de l'Etat de Veracruz (2008)

Sources : www.veratur.gob.mx (décembre 2009)

Le texte explicatif de la campagne insiste sur cette dimension idiosyncrasique de la population locale en jouant sur la racine préhispanique de la « culture totonaque » :

> « Les habitants de Veracruz sont joyeux par nature depuis les temps ancestraux. Ils portent leur sourire éternel sur leur visage, dans leur cœur et dans leur histoire. Depuis les temps préhispaniques, la culture totonaque offre un sourire aux originaires de la région et aux étrangers » (*ma traduction*).

Ainsi, dans le discours adressé aux touristes potentiels de l'Etat de Veracruz, l'allégresse légendaire et ancestrale des habitants de l'entité, qualité touristique par excellence, est dès lors attribuée indifféremment selon les circonstances à l'héritage de la nature et de la « culture Totonaques » symbolisée par le visage souriant d'une figurine préhispanique découverte dans la région, à la « troisième racine » dans le cadre des campagnes spécifiquement centrées sur le Festival Afro-Caribéen, ou au métissage entre « trois races » comme dans la promotion de la culture populaire urbaine et en particulier du carnaval de Veracruz, « le plus allègre du monde ».

C'est donc dans ce contexte que la ville de Veracruz est souvent décrite comme une destination touristique, comme une localité où l'on vient « faire la fête », « se divertir », « passer du bon temps ». Et cette « spécificité » du Port comme lieu que l'on visite pour son « caractère joyeux » attribué aux racines ancestrales de ses habitants alimente le stéréotype attribué à la population locale, lui-même largement « surjoué » par les habitants eux-mêmes face aux étrangers et par ces professionnels du mythe qui vivent de ce folklore urbain, en particulier autour de la place principale de la ville (Flores Martos, 2004b).

Ainsi, dans les guides de voyages contemporains, les brochures d'agences, les présentations en ligne et autres écrits publicitaires vantant les mérites de cette localité, c'est désormais en premier lieu l'association explicite ou implicite entre la définition festive, joyeuse, conviviale, tapageuse de Veracruz et de ses habitants, son inscription dans l'espace caribéen, et les apports des traits culturels, physiques et psychologiques hérités de la présence africaine qui sont soulignés pour décrire la particularité de cette ancienne ville coloniale. Par exemple, le *Guide Bleu*, sorte de référence française en matière de tourisme culturel haut de gamme, insiste sur l'importance commerciale du port colonial et sur le caractère de ses habitants :

> « Première ville fondée par les conquistadores en Nouvelle-Espagne, elle fut durant l'époque coloniale l'unique fenêtre ouverte sur l'Europe, et sa douane demeura jusqu'au XIXe siècle la principale source de revenus pour le Trésor mexicain. Ses habitants, les *Jarochos*, métis d'Espagnols, d'Indiens et d'Africains, affichent une gaieté qui se manifeste plus particulièrement lors du carnaval, l'un des plus brillants après ceux de Rio de Janeiro et de Trinidad » (Guide Bleu, 2005).

De même, dans le *Guide du Routard*, qui appartient au même groupe de presse Hachette, s'adressant également à un public français en répondant à une conception plus bohème du tourisme culturel (sac à dos, logement chez l'habitant...), c'est avant tout le charme, l'animation nocturne et l'hédonisme tropical du lieu et de la population locale qui est au centre de la description :

> « Il n'y a pas grand chose à voir à Veracruz, mais la ville possède un certain charme, avec ses places bordées de palmiers et sa promenade sur le *malecón* longeant le port. Il règne surtout aux alentours du *zócalo* une chaude ambiance dès que le jour tombe, et jusqu'à des heures avancées de la nuit. C'est la ville de la musique et de la danse (influence afro-cubaine). Et si vous y allez en février pendant le carnaval, c'est carrément la folie. On ne va pas à Veracruz pour ses plages de sable gris, mais pour des enchantements qui lui sont

propres, tels ses musiciens ambulants de marimbas, ses danses folkloriques, ses marchands de coquillages, sa nonchalance, sa moiteur et sa sensualité. Et aussi pour la gentillesse de ses habitants, les *Jarochos*, gais et ouverts » (Guide du Routard, 2006).

Paradoxalement, alors que le tourisme au Mexique — et à Veracruz en particulier — est avant tout un phénomène national, tout comme dans beaucoup de pays d'Amérique latine (Raymond, 2004), les guides nationaux sont encore peu nombreux. Dans une édition en ligne intitulée *TravelByMéxico, Guide touristique du Mexique*, le chapitre introductif portant sur Veracruz décrit la ville comme le berceau de la nation mexicaine en insistant sur « la rencontre entre deux mondes », espagnol et indigène, sur la « diversité culturelle » — qui, au Mexique, renvoie essentiellement à la diversité des cultures du monde indigène — et sur la nature joviale des habitants, les « *jarochos* ».

C'est en 1518 que le Capitaine espagnol Juan de Grijalva débarqua dans l'îlot appelé San Juan de Ulúa. C'est sur les plages faisant face à cet îlot, que le conquistador Hernan Cortes fonda la Villa Rica de la Vera Cruz le 22 avril 1519. On pourrait dire que la ville et port de Veracruz en se convertissant en point de rencontre entre deux mondes, furent les premiers à donner naissance à cette nation florissante. A ce jour, Veracruz rayonne grâce à sa remarquable diversité culturelle, ses fêtes et traditions, la richesse et la variété de sa gastronomie, sans oublier la caractère inégalable, joyeux et hospitalier de ses habitants, qui font d'elle l'une des destinations touristiques les plus prisées de la République. Sur ses plages on perçoit le brouhaha des plaisanciers pendant que dans les rues de la ville on converse entre familles, voisins ou amis. Les immeubles de l'époque coloniale, les majestueuses constructions, la musique, le folklore et le contact jovial et chaleureux des "*Jarochos*" témoignent de l'héritage culturel et de la nature agréable propres aux Veracruziens. »[105]

Si les descriptions nationales insistent sur Veracruz comme lieu historique de la rencontre entre deux mondes, un guide thématique local consacré à la culture du *son* présente pour sa part un paysage plus complexe dans lequel les différentes influences ont à voir avec les différentes racines du métissage et les apports culturels en provenance de la Caraïbe :

« La culture du *son* s'étend sur pratiquement tout le littoral de Veracruz, bien que des différences notables apparaissent selon les régions ; au Nord, le *son huasteco* marque avec le violon un rythme lent et un ton mélancolique alors que dans la région des Tuxlas, au Sud de l'Etat, le *son* paysan (*campesino*) ou « *abajeño* » (de la côte) est beaucoup plus allègre en

[105] http://www.travelbymexico.com/veracruz (consulté le 26 novembre 2009, *ma traduction*).

raison de l'influence de la culture africaine et antillaise introduite dans la région » (Jiménez Illescas, 2002, p. 6, *ma traduction*).

Concernant la ville de Veracruz en particulier, un paragraphe historique retrace le contexte dans lequel sont arrivées les populations d'origine africaine et leur importance ensuite dans la formation de la culture locale issue du métissage entre « trois mondes » : espagnol, indigène et africain. L'auteur de *La ruta del son* insiste également sur les relations entre la zone côtière rurale et la ville, et sur l'influence de la première dans ce qui est décrit comme la constitution d'un « être *porteño* » :

> « Une autre migration substantielle est celle composée des séquestrées en provenance d'Afrique qui forment la troisième racine ethnique de la côte veracruzienne. Du fait de la faiblesse de la population native, est arrivé une main d'œuvre tenue en esclavage. Celle-ci a été distribuée depuis le port pour les durs labeurs réalisés dans les mines ou dans les plantations de canne à sucre. Un siècle après le début de cette migration, en 1681, la moitié des mille habitants du port étaient des noirs. De l'échange érotique entre noirs et indigènes est né le « *jarocho* », vocable qui décrit la population rurale des plaines côtières du *Sotavento*. Et ce fut dans la musique *jarocha*, genre qui est apparu à partir de ce métissage, [...] que se sont fondus les trois mondes qui étaient présents dans les campagnes veracruziennes depuis l'époque coloniale. Sa culture, clairement vachère et paysanne, fut un élément central de l'être *porteño* » (Jiménez Illescas, 2002, p. 58, *ma traduction*).

Différents éléments d'analyse peuvent être tirés de ces quelques exemples. En premier lieu, on voit bien le changement qui s'opère entre la description réalisée dans les années 1940 et celles que l'on trouve dans la période contemporaine. Toutes insistent désormais sur l'atmosphère joyeuse et accueillante de la côte et de la ville, en contraste avec la plupart des récits de voyage du XIXème siècle qui peignaient Veracruz, à l'instar de la vision donnée par le commerçant anglais William Bullock en 1824, comme « le lieu le plus désagréable de la terre » et « le plus insalubre du monde » faisant « trembler d'horreur » les étrangers « à chaque minute passée dans les murs de cette ville » (Bullock, 1992, p. 42, *ma traduction*).

S'il est propre à tout discours touristique de mettre en valeur des attraits, ce sont ici, de manière constante depuis la formation de celui-ci dans les années 1930-1940, l'allégresse, l'ambiance festive et amicale, la joie de vivre des habitants qui sont décrits comme les éléments centraux de l'attractivité de cette destination. Mais ce n'est que dans la période récente que cette caractéristique locale de la ville et de la région côtière est décrite en mettant l'accent sur le métissage de la population, sur ses

différentes origines, sur les influences africaines et afro-cubaines liées à l'histoire de l'esclavage et des circulations culturelles dans l'espace caribéen, ainsi que sur la richesse des formes d'expression qui en découle. De ce point de vue, le discours touristique centré sur Veracruz et ses habitants est fidèle à l'évolution des représentations de l'identité locale telle qu'on l'a souligné plus avant. Reste à voir sous quelles formes ces éléments de description qui conforment une vision « de l'extérieur » se retrouvent dans un tout autre type de récits qui relève cette fois de l'exercice historiographique.

VERACRUZ DANS LES RECITS HISTORIOGRAPHIQUES

Il existe à Veracruz un corpus important de livres qui content la ville, relatent des anecdotes, légendes, scènes de la vie quotidienne, présentent des personnages pittoresques, des événements précis, des impressions personnelles ou des commentaires. Ces ouvrages n'ont en général pas de prétention à produire une analyse académique et distanciée de l'histoire locale et sont le plus souvent écrits sur le mode de la connivence entre les auteurs et les lecteurs autour du partage d'une même « identité ». Ils s'inscrivent dans une tradition inspirée par l'œuvre de José María Esteva, *Tipos veracruzanos y composiciones varias,* publiée en 1894 (Esteva, 1894), et relancée dans les années 1940-1950 par des groupes littéraires comme *Ateneo Veracruzano* ou *Generación*[106].

Si ces textes ont en commun de retracer sur un mode souvent romantique et nostalgique le monde populaire de Veracruz (la musique, la danse, le carnaval, le sport...), ils contribuent aussi désormais à forger une vision auto-référencée de « l'identité *jarocha* » qui repose sur le renversement du stigmate attribué aux habitants de la côte ainsi que sur la mise en relief du « mélange des races » conté de l'extérieur dans les récits de voyage du XIXème siècle et ignoré par la suite dans les entreprises de blanchiment du stéréotype *jarocho*. C'est le cas par exemple d'un des ouvrages de l'écrivain et homme politique Anselmo Mancisidor Ortiz intitulé *Jarochilandia*, publié en 1971 et réédité récemment. Dans le prologue, cet auteur connu pour sa participation active à la révolution mexicaine (Guadarrama Olivera, 2008) justifie le titre, mot

[106] On peut signaler le livre de Rafael Domínguez intitulé *Veracruz en el ensueño y el recuerdo (Apuntes de la vida jarocha),* publié en 1946 (Domínguez, 1946), celui de Eduardo Turrent Rozas, *Veracruz de mis recuerdos* publié en 1953 (Turrent Rozas, 1953) ou encore celui de Edmundo Fentanes Beauregard, *Sensaciones y estampas veracruzanas* publié en 1954 (Fentanes Beauregard, 1954).

valise formé du vocable « *jarocho* » et de l'anglicisme « *landia* » (terre *jarocha*), de la manière suivante :

> « *Jarochilandia* représente l'expression du véritable caractère veracruzien. Je l'ai écrit pour le dédier chaleureusement à ceux qui ont donné à ce cher morceau de terre mexicaine quelque chose d'eux-mêmes, quelque chose de leur allègre caractère ; à ceux dont l'existence a contribué à ce que l'on se considère comme un peuple aimant l'allégresse, la plaisanterie, le vacarme, l'hospitalité et l'amitié sincère que nous offrons à tous ceux qui nous visitent et nous fréquentent. *Jarochilandia* parle des *jarochos*, de leur manière d'être, de ceux qui unirent leur bonne humeur en cette terre côtière, qui ont contribué à faire notre réputation de personnes humaines, nobles, sincères, franches, et loyales. [...] Ces terres côtières au climat suffoquant, aux rayons de soleil embrasés furent inhospitalières, habitées seulement par des gens rustres et bagarreurs, peuplées par toutes sortes de bêtes et de fauves, de reptiles répugnants et vénéneux. Et seuls des hommes qui avaient des attributs de fanfarons, bravaches, grossiers purent s'enraciner dans ces terres. Nous autres les *costeños* sommes nés du mélange de deux races sauvages. Et la drôlerie, nous la devons aux descendants de l'Andalousie » (Mancisidor Ortiz, 2007, p. 23-24, *ma traduction*).

Avec ce livre, Mancisidor a fortement contribué à imprimer un style essentialiste assumé comme tel — nous autres les *jarochos* —, inscrit dans l'univers sémantique et narratif de la réappropriation locale du discours tropicaliste[107] qui consiste à affirmer avec orgueil sa propre identité exotique. Ainsi se succède une galerie de personnages pittoresques, de diverses origines, et parmi lesquels on trouve, sur le modèle des types populaires décrits par Benítez Rojo, « le bohémien cubain Pepe Frade », « le violoniste russe », « le vieux noir truité[108] Tanis [...] à la peu lustrée couleur d'ébène [...] portant sur son épaule un long tube galvanisé avec lequel il interprète diverses mélodies, réminiscences de chants *manigueros* importés d'Afrique » (Mancisidor Ortiz, 2007, p. 269, *ma traduction*), ou « la belle noire Belem » ainsi présentée :

> « Parmi la troupe festive et galante des magnifiques sirènes qui débordaient d'allégresse par quelques lieux de la ville trônait la belle *Negra Belem*, une vraie fille, cocasse comme pas deux, dont le langage très particulier était invariablement orné de la fine fleur de la grivoiserie veracruzienne [...]. La jolie *Negra Belem*, toute en sveltesse et majestueuse dans sa démarche, aux yeux noirs en amandes tant expressifs sous la soie douce et obscure de ses

---

[107] Sur l'étude critique de l'idéologie tropicaliste — dans la lignée de l'orientalisme de Edward Said (Said, 1980) — et sa manière de dépeindre la culture caribéenne depuis les capitales du monde occidental à partir de figures comme celles de « la native », « l'indienne pittoresque », « la noire guillerette », « la mulâtre sensuelle » ou « la créole baroque », voir en particulier Benítez Rojo, 1983.

[108] Le terme employé par Mancisidor est « cambujo », qui, littéralement, renvoie au « noir truité » utilisé pour parler des chevaux.

épais cils, avec cette bouche aux lèvres sensuelles, humides et rouges comme un œillet débitait ses plaisanteries sans la moindre intention d'offenser. Toujours souriante et allègre, elle débordait de sympathie et d'amitié que ce soit en présence féminine ou avec les hommes. Fille authentique de ce creuset veracruzien, elle était très populaire et très appréciée de tous lorsqu'on la connaissait » (Mancisidor Ortiz, 2007, p. 61, *ma traduction*).

Ces types populaires ainsi que ce mode de narration se retrouvent dans de nombreuses autres productions[109]. Cela souligne bien la force de ce discours identitaire qui contribue à perpétuer, sur le mode du stéréotype positif, la représentation d'une identité locale qui joue à la fois sur la revendication d'un métissage local et populaire et sur la valorisation de la racine africaine décrite comme l'un de ses principaux apports. C'est ainsi, par exemple que *Tanis*, « le *negrito* de mon récit qui parcourt les rues de Veracruz toujours accompagné de son "tubophone" », dit Mancisidor, est présenté comme « le dernier de ceux qui sont demeurés sur ces terres comme l'héritier de ces Noirs amenés du continent africain qui, en rompant les chaines de l'oppression en terres *jarochas* nous ont légué leurs coutumes tribales » (Mancisidor Ortiz, 2007, p. 270, *ma traduction*). Avec ce type de portraits, Mancisidor insiste sur la coexistence de ce qui est généralement trop rapidement opposé : le « métissage » et « l'identité noire ». *Tanis* est ici à la fois le *negrito* descendant des esclaves et un des représentants de cette racine africaine qui a imprimé un caractère particulier à ce « nous », « métis », « *jarocho* » autoproclamé et valorisé.

Ce positionnement et cet engagement personnel qui consistent à tenter de mieux faire ressortir cet héritage de « l'afro-métissage » et de la culture populaire régionale se retrouvent, bien que sous de toutes autres formes, dans les récits historiques plus académiques. On assiste en effet durant cette même période à un mouvement de rénovation de l'historiographie locale de la part d'une nouvelle génération d'historiens universitaires. De manière générale, ce mouvement s'inscrit dans une tendance nationale, bien analysée par Enrique Florescano, visant, à partir des apports de l'Ecole des Annales et des méthodologies développées par les sciences sociales, à déplacer dans le passé les perplexités constatées dans le présent (Florescano, 1997). Au niveau local, il a consisté en premier lieu à prendre certaines distances vis-à-vis de la vision du passé forgée à partir de la nostalgie d'un temps révolu telle qu'elle apparaissait

[109] Parmi cette littérature abondante, on peut citer González, 2007 ; Beltrán et Rivas Paniagua, 1991 ; Cazares Vergara, 1989 ; Lorenzo Camacho, 1991 ; Rivera Azamar, 1998 ; Cordero Medina, 2004, 2006, 2008 ; LLarena y del Rosario, 2008.

dans les œuvres réalisées par les chroniqueurs locaux. Mais plus fondamentalement, en s'inscrivant dans le courant de la rénovation historiographique, il se donnait comme objectif de ne plus limiter le récit historique aux seuls aspects politiques, militaires ou diplomatiques d'une histoire contée depuis le centre de la nation, mais de couvrir un domaine de recherche encore peu travaillé dans les études universitaires : celui qui consiste à mettre l'accent sur les spécificités régionales, les pratiques culturelles, les luttes sociales et les actions collectives menées localement, tout en développant la recherche à partir de questionnements problématiques plus larges. C'est ce que souligne bien Horacio Guadarrama qui a participé depuis à fin des années 1980 avec d'autres historiens comme Antonio García de León, Alfredo Delgado, Bernardo García Díaz, Ricardo Pérez Montfort, Álvaro Alcantara à ce mouvement de rénovation de l'historiographie locale :

> « A cette époque, l'histoire régionale commençait à peine à poindre. Il existait bien avant cela quelques productions par-ci par-là, mais ce qui se passait alors était le fait que cette vision centraliste de l'histoire était en train de changer et que l'on commençait à se rendre compte que l'histoire de Veracruz était plus que cela, plus que ces grands moments de l'invasion américaine et de l'invasion de 1847 du temps de Juárez, de Carranza, disons les moments forts qui certes étaient importants, mais qui masquaient tout une série de choses... »[110]

C'est précisément dans ce contexte qu'est né un projet de rénovation du Musée de la Ville de Veracruz qui avait été inauguré en novembre 1970 dans un ancien édifice colonial, mais qui, après une période faste, avait été laissé à l'abandon par l'administration municipale. Celle-ci a été entreprise par Luz María Martínez Montiel, en charge à cette époque de la Direction du Patrimoine de l'IVEC, alors que le musée a été placé temporairement sous la tutelle du gouvernement de l'Etat de Veracruz au moment de la création de l'IVEC.

De manière encore assez modeste à cette époque, les historiens ont commencé à introduire de nouveaux éléments historiographiques à côté de ce qui, de manière incontournable, a forgé la vision de Veracruz au Mexique : sa description comme ville « quatre fois héroïque », c'est-à-dire comme ayant résisté victorieusement aux différentes invasions étrangères au cours du XIXème siècle et au début du XXème siècle. En particulier, des matériels muséographiques ont été réunis autour de l'histoire

[110] Entretien avec Horacio Guadarrama, 2 octobre 2009, *ma traduction*.

du carnaval, du mouvement des locataires, des différentes vagues migratoires, des circulations culturelles dans l'espace caribéen, etc. Mais l'élément le plus emblématique de cette première rénovation du musée a sans doute été marqué par ce qui allait être présenté au moment de son inauguration en 1988 comme la première salle dédiée à l'esclavage dans un musée mexicain, non sans susciter une importante polémique et une forte résistance de la part des autorités municipales et en particulier du maire de l'époque, comme le souligne encore Horacio Guadarrama :

> « Une chose intéressante à signaler est la salle des Africains, parce que ça c'était la main disons de Luz María, et ça a été un point sur lequel la discussion a été particulièrement algide, en particulier avec l'oligarchie du Port... parce que, on en parlait beaucoup avec Luz María et eux lui disaient, mais pourquoi vous voulez imposer cette salle de Noirs alors qu'ici il n'y a jamais eu de Noirs [...], et moi je disais mais est-ce que Poo Ulibarri ne s'est jamais regardé dans un miroir, c'est un type *moreno*, frisé, aux lèvres grosses, et même s'il appartient à l'oligarchie, il y avait là de manière évidente un arrière-goût de cette culture [...]. Et finalement, au bout du compte l'inauguration a eu lieu et la salle de la négritude est resté, on y voyait le fameux commerce triangulaire, et tout cela a été un apport qui, personnellement, m'a paru très important et qui a ouvert les yeux à beaucoup de gens qui disaient alors ah bon, "il y a des Noirs ici à Veracruz ?" Comme si c'était quelque chose d'inconcevable... »[111]

Suite à cet épisode, le Musée de la Ville est repassé sous l'administration de la municipalité qui cessa de s'y intéresser, le laissant quasiment à l'abandon. Et la salle dédiée à l'histoire de l'esclavage et des populations noires a fini par être démantelée.

A la fin des années 1990, une nouvelle rénovation du musée a été engagée par la municipalité de Veracruz qui a fait appel à plusieurs historiens de cette nouvelle génération. En s'appuyant sur des instruments muséographiques donnant une place plus importante à l'image (photographies, tableaux, présentations multimédias), ceux-ci ont cherché à introduire les nouvelles connaissances historiques produites sur la ville durant les quinze dernières années. Ils ont mis l'accent sur le monde ouvrier, la culture et les quartiers populaires, l'expansion urbaine et ses conséquences, le développement industriel et les transformations du syndicalisme, l'inscription de Veracruz dans la Caraïbe, autant d'éléments évoqués de manière encore marginale lors de la première rénovation qui, à l'exception notable de la salle consacrée à l'esclavage,

[111] Entretien avec Horacio Guadarrama, 2 octobre 2009, *ma traduction*.

s'inscrivait toujours largement dans la tendance historiographique consistant à narrer les « grands événements » et les « grands hommes ».

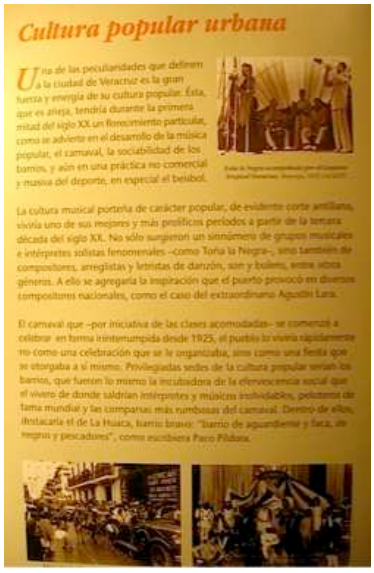
Figure 17 : « Notre culture populaire »

Sources : Musée de la Ville de Veracruz, 2008

Figure 18 : « Où est né le 'jarocho' ? »

Sources : Musée de la Ville de Veracruz, 2008

Figure 19 : « Culture populaire urbaine »



Sources : Musée de la Ville de Veracruz, 2008

Figure 20 : Instruments de musique populaire

Sources : Musée de la Ville de Veracruz, 2008

Inauguré de nouveau en décembre 2000, le musée de la ville consacre depuis lors une place importante à la culture populaire « *jarocha* » et spécifiquement urbaine comme on peut le voir à travers le choix des instruments de musique qui appartiennent à la fois au monde du *son jarocho* (*jarana*, harpe, *requinto*) et de la musique « afro-antillaise » (congas, bongos, *marimbol*, maracas), à l'univers culturel africain et indigène (marimba) et européen (instruments à cordes).

Mais cette fois, au lieu d'insister sur la frontière socio-raciale entre d'un côté les personnages illustres de l'histoire politique, militaire, diplomatique de Veracruz et, de l'autre les « oubliés » de cette histoire que furent les esclaves et leurs descendants dans la ville et dans la région, l'accent a été mis sur une culture locale marquée par le métissage et par les influences diverses du monde populaire en s'inspirant des analyses de l'historien Antonio García de León dans la rénovation de l'historiographie locale, comme en témoigne ce que l'on peut lire sur le panneau intitulé « Notre culture populaire » :

> « Durant les XVIIème et XVIIIème siècles, le littoral veracruzien faisait partie de ce qui a été appelé la Caraïbe afro-andalouse, ensemble de routes maritimes qui comprenaient les iles Canaries, l'arc des Antilles et la côte continentale du bassin caribéen et du golfe du Mexique. Il s'est ainsi créée une communauté culturelle qui partageait et recréait un ensemble lyrico-musical, vestimentaire, gastronomique et festif populaires aux caractéristiques similaires. Certaines de ces influences se reflètent dans une des fêtes qui identifient le *jarocho* : le fandango. Dès le XVIIIème siècle se réalisaient des célébrations qui constituent des antécédents lointains du carnaval. De racine africaine, se contait et dansait le *chuchumbé*, censuré pour ses plaisanteries à l'encontre des questions touchant à la foi chrétienne. D'origine espagnole, se réalisait la fête du *Corpus Christi* avec ses défilés de mascarades dans les rues de la ville. Pour sa part, la gastronomie *porteña* reçoit et combine des éléments de la tradition alimentaire préhispanique, espagnole et caribéenne. [...] » (*ma traduction*).

Comme on peut le voir, le discours historiographique proposé dans cette dernière version de la muséographie insiste particulièrement sur le métissage de la culture populaire de la côte veracruzienne et sur ses différentes « racines ». En même temps, il met l'accent sur la formation, dans les premières décennies du XXème siècle, d'une culture populaire décrite comme spécifiquement urbaine (musique d'influence antillaise, carnaval, baseball) développée dans les quartiers populaires de Veracruz dont celui de la Huaca, érigé en véritable emblème et présenté à partir d'une citation, comme un « quartier d'eau-de-vie et de couteau, de Noirs et de pêcheurs » :

> « Une des particularités qui définissent la ville de Veracruz est la grande force et l'énergie de sa culture populaire. Celle-ci, qui est ancienne, s'est particulièrement étendue dans la première partie du XXème siècle comme on peut l'observer dans le développement de la musique populaire, du carnaval, de la sociabilité des quartiers, ainsi que d'une pratique non commerciale et massive du sport et spécialement du baseball. La culture musicale *porteña* de caractère populaire, d'évidente influence antillaise vivra une de ses meilleures et plus prolifique période à partir de la troisième décennie du XXème siècle. Il en sortit un nombre

incalculable de groupes musicaux et d'interprètes phénoménaux — comme Toña la Negra — , mais aussi de compositeurs, d'arrangeurs et d'auteurs de *danzón*, de son et boléro entre autres genres. A cela s'ajoute l'inspiration qu'a suscité le port pour divers compositeurs nationaux, comme ce fut le cas pour l'extraordinaire Agustín Lara. Le carnaval qui — à partir de l'initiative des classes aisées — a commencé à être célébré de manière ininterrompue en 1925, fut vécu par le peuple non comme une célébration organisée mais comme une fête populaire. Les lieux privilégiés de la culture populaire ont été les quartiers, tout à la fois incubateurs de l'effervescence sociale et viviers d'interprètes et de musiciens inoubliables, de sportifs de niveau mondial et des *comparsas* les plus fastueuses du carnaval. Parmi ceux-ci, on peut souligner celui de La Huaca, quartier vaillant : "quartier d'eau-de-vie et de couteau, de Noirs et de pêcheurs" comme l'écrira Paco Píldora » (*ma traduction*).

Nous verrons plus loin les enjeux en termes de reconnaissance et de patrimonialisation de ce quartier de La Huaca ainsi que les jeux autour de sa définition comme « noir » et « métisse ». Mais pour terminer cette analyse des descriptions qui sont faites de la ville, on peut dire que celles-ci n'ont cessé, pour des raisons diverses, de mettre l'accent sur le métissage et les différentes « racines » à partir desquelles il se caractérise.

Dans le cas des descriptions réalisées par cette catégorie bien particulière d'observateurs de la vie locale que furent les voyageurs et chroniqueurs étrangers du XIXème siècle, le souci de peindre une société de castes, la curiosité pour le « mélange des races », l'intérêt pour la description des traits physiques associés à des dispositions psychologiques sont autant d'éléments d'un récit, bien analysé par ailleurs, et par lequel se conte l'aventure du voyageur en terre tropicale, tout à la fois exotique et inhospitalière. Dans le cas plus récent des descriptions touristiques de la ville, les influences africaines des « *jarochos* », d'abord éludées, constituent désormais un motif d'attractivité pour les visiteurs. Aller à Veracruz, disent les guides, ne vaut pas tant la peine pour ses plages ou son patrimoine historique que pour profiter de l'hédonisme tropical et de l'allégresse de ses habitants, elle-même associée à ces racines noires et indigène et à ce métissage particulier.

Enfin, dans le cas de l'historiographie académique, la question de l'influence africaine s'est inscrite dans le souci de réparer les oublis de l'historiographie traditionnelle et de proposer un nouveau regard sur l'histoire de Veracruz, prenant en compte la culture populaire urbaine. Cela fut l'un des principaux enjeux des rénovations du Musée de la Ville et de l'engagement de plusieurs historiens dans les

années 1980-2000 désireux de présenter une histoire culturelle et sociale de Veracruz, de ses quartiers populaires, de son carnaval, de sa musique et de son inscription dans cet espace caribéen qualifié d'« afro-métis » ou d'« afro-andalou ».

Ainsi, l'analyse de ces diverses formes de descriptions de la ville renforce l'hypothèse mentionnée plus avant d'une évolution de la représentation de l'identité locale. Que ce soit dans les présentations touristiques de la ville ou dans les récits historiographiques, on voit bien comment on est passé durant cette même période d'une absence de référence à l'afro-métissage, voire de l'hostilité envers toute forme de reconnaissance des apports des populations noires à la culture locale, à la constitution de cadres narratifs dans lesquels la « racine africaine du métissage » est désormais un des éléments centraux de la définition de la ville, de sa culture populaire et de son inscription dans l'espace caribéen. Nous verrons que ces cadres forgés dans les domaines de la culture et du tourisme qui mettent l'accent, voire qui glorifient dans certains cas la dimension africaine de la culture *jarocha*, n'empêchent en aucun cas la reproduction de discours racistes dans la vie quotidienne, assimilant les « *morenos* » aux classes marginales de la ville et créant un décalage de plus en plus prononcé entre la valorisation de l'afro-métissage exposée dans les discours universitaires et culturels et son rejet qui s'exprime en termes racistes.

La Huaca, « *barrio de negros* », laboratoire du métissage

Le quartier de la Huaca, ancien faubourg extramuros de Veracruz aujourd'hui défini comme faisant partie du centre historique a longtemps souffert d'une image, encore vivace, de repère de délinquants et de petits trafiquants de drogue. Les habitants de Veracruz ont pour certains encore en mémoire les grandes batailles entre la police et les délinquants de ce quartier qui avaient lieu dans les années 1970 et qui étaient largement relatées dans les pages faits divers de la presse quotidienne locale. Le « *barrio* » comme on l'appelle, était et continue d'être vu également comme « le » quartier « où habitent les gens du marché », considérés par la classe moyenne de la ville comme la lie de la population de Veracruz. Ainsi, même si celui-ci ne se distingue plus de nos jours des autres quartiers pauvres de la ville, tant d'un point de vu démographique et des modes d'identifications ethniques qu'en termes de marginalité sociale et de délinquance, cette réputation de *barrio bravo* (quartier rude) contribue largement à lui conférer une image de quartier « de noirs ». Pourtant quiconque s'aventure dans ses ruelles et ses cours peut se rendre compte que la grande diversité phénotypique de la population qui y vit, souvent depuis plusieurs générations, est la même que celle que l'on rencontre dans l'ensemble des secteurs populaires de la zone urbaine. En d'autres termes, il n'y a pas plus de personnes pouvant être identifiées comme « noire », « d'origine africaine » ou « afro-cubaines » à La Huaca que dans d'autres secteurs populaires et marginaux. Or c'est bien à partir de ce quartier que l'image de La Huaca comme « *barrio de negros* », mais aussi comme laboratoire d'un métissage populaire et comme label d'authenticité de l'identité urbaine va se construire et faire l'objet d'un processus de patrimonialisation.

Ainsi, ignoré de l'historiographie locale, des représentations de la ville et des politiques urbaines jusqu'au début des années 1990, La Huaca occupe désormais une place centrale tant dans les agendas politiques que dans l'intérêt qu'il suscite de la part de nombreux acteurs locaux (artistes et intellectuels, poètes et dramaturges, photographes et documentaristes, historiens et anthropologues, architectes et urbanistes, folkloristes et promoteurs culturels, travailleurs sociaux et professionnels du tourisme), mais aussi de la part d'institutions et d'organisations non gouvernementales nationales et internationales (*Universidad Veracruzana*, *Instituto*

Nacional de Antropología e Historia, Banque Internationale de Développement, Unesco, *World Monuments Fund*).

Alors que de nombreux quartiers populaires se sont étendus dans la périphérie lointaine de Veracruz ces trente dernières années, que leurs habitants vivent souvent dans des situations d'extrême pauvreté (Rodríguez Herrero, 1996), que certaines de ces « *colonias* » ne bénéficient d'aucun type de services publics et que les seuls acteurs qui s'y impliquent, non sans intérêts de prosélytisme, sont les organisations charismatiques de type pentecôtiste et les groupes paramilitaires liées aux cartels de la drogue, on ne compte plus le nombre de « projets » visant à « récupérer », « sauvegarder », « patrimonialiser » la mémoire visuelle, culturelle, sociale, familiale, ouvrière, féminine de ce seul quartier de la Huaca, à « restaurer », « réhabiliter » et là encore « patrimonialiser » son cadre bâti pour en faire une vitrine touristique de la mémoire toujours vivante de l'« afro-métissage » et de la culture populaire « *porteña* » dont on a vu comment elle s'est imposée comme un élément central de l'image identifiante de la ville.

Pour comprendre ce phénomène et analyser ce qui s'y joue en termes de définitions ethnicisées, on s'attachera à présenter quelques éléments historiques de ce quartier avant de s'intéresser aux enjeux qu'il représente localement — en termes de patrimonialisation et de mémoire urbaine —, et aux types de distinctions (culturelle, phénotypique) que ceux-ci mettent en œuvre.

DE LA MARGINALISATION A LA RECONNAISSANCE

Le *barrio* de La Huaca est un ancien faubourg extramuros construit durant la seconde moitié du XIXème siècle du côté sud oriental du Centre historique de la ville, où se situait la porte de la Merced avant la destruction de la muraille en 1880. Situé à proximité de la chapelle du Cristo del Buen Viaje où, avant son expansion, « cohabitait une population très mélangée » (Lozano y Nathal, 2002), ce quartier s'est développé avec la mise en œuvre des grands travaux de construction : chemin de fer, extension du port, destruction de la muraille, expansion de la ville. Il fut en cela un lieu de reproduction de la force de travail (Blázquez Domínguez, 2000) conçu en grande partie par les ingénieurs de la société anglaise Pierson & Sons à partir du modèle des ghettos de travailleurs présents à cette époque en Angleterre et exportés dans la Caraïbe (Cano Anzures, 2009). En particulier, ces ensembles d'habitations

ouvrières faits de planches et de tuiles en terre cuite, se caractérisent dans leur conception architecturale par la présence de petites ruelles intérieures qui conduisent à des cours collectives appelées *yards* dans les villes caribéennes anglophones, *solares*, *tapancos* ou *barbacoas* à Cuba et *cuarterías* ou *patios de vecindad* à Veracruz, et à partir desquelles se distribuent des habitations d'espace réduit dont les occupants partagent avec leurs voisins d'une même cour les lavoirs et ce qui fait office d'espace de sociabilité.

Aujourd'hui, ce qui est connu localement comme le « *barrio de La Huaca* » ne correspond à aucune entité administrative et fait partie de la plus vaste *Colonia* Ricardo Flores Magón qui s'étend vers le sud-est de la ville. Ainsi, ses frontières ne sont pas fixées et sont plus ou moins inclusives selon les personnes ou les institutions impliquées dans les plans de réhabilitations de l'espace urbain. Le plus fréquemment elles vont de la rue Manuel Doblado ou Víctimas del 25 de Julio au nord, à Mariano Abasolo au sud, et de l'avenue General Prim à l'ouest à 16 de septiembre ou Xicotencalt à l'est. Toutefois, les habitants s'accordent à reconnaître comme lieu le plus représentatif du quartier la zone située autour de l'avenue Primer de Mayo, entre les rues Emiliano Zapata et Mariano Escobedo (Casco López, 2008).

Figure 21 : Plan du Barrio de la Huaca

Fond de carte : Municipalité de Veracruz

Le *barrio* comprend une trentaine de *patios de vecindad* ainsi que des habitations plus modernes. Il abrite actuellement un ensemble d'environ 350 foyers comprenant

un total de 1750 personnes[112]. Si sa composition sociale reste là encore incertaine et approximative en raison du fait que les statistiques fournies par le recensement de la population ne permettent de renseigner que sur la *colonia* Ricardo Flores Magón, très hétérogène dans son ensemble, mais aussi en raison de l'implantation croissante dans le « *barrio* » d'immeubles récents visant une population de classe moyenne, les conditions de grande dégradation de ses ensembles d'habitation en font un lieu où vit une proportion importante de personnes sans ressources (personnes âgées sans pension de retraite, sans emplois, etc.) qui ne peuvent avoir accès à des logements sociaux de type Infonavit. De fait, il existe un mouvement notable de mobilité résidentielle depuis La Huaca vers des quartiers Infonavit situés dans le nord-ouest de la ville, en particulier le quartier Buenavista où vivent plusieurs familles originaires de La Huaca venues s'y installer lorsque les enfants ont eu accès à un emploi salarié ouvrant les droits à ce type de logement. Ainsi, le départ des foyers les plus solvables des classes populaires d'un côté et l'arrivée dans le quartier de classes moyennes attirées dans le centre par l'offre immobilière d'ensembles résidentiels de l'autre, contribuent à renforcer le phénomène de marginalisation sociale de l'habitat populaire traditionnel du *barrio*, de plus en plus concentré dans la zone décrite par la population comme la plus représentative du quartier.

C'est précisément et paradoxalement au moment où il cesse d'être un quartier populaire riche en expressions culturelles en raison du départ de nombreux foyers dont l'histoire familiale est sans cesse rappelée comme étant liée aux grandes *comparsas* du carnaval, aux sports populaires et à la musique tropicale, et où il entre dans un processus de gentrification lié au développement d'habitas résidentiels, que le « *barrio de La Huaca* » va commencer, là encore à la fin des années 1980, au moment de la création de l'IVEC et de l'émergence d'un intérêt pour la culture populaire dans la nouvelle historiographie de la ville, à faire l'objet d'une reconnaissance sociale de la part de l'élite culturelle et intellectuelle.

Ce processus tient beaucoup à l'engagement de personnalités publiques qui, à l'instar du chroniqueur Francisco Rivera Ávila dit « *Paco Píldora* », ont fait de ce quartier marginalisé une sorte de « haut lieu » d'une culture populaire en voie de patrimonialisation. *Paco Píldora*, comme par la suite de nombreux autres chroniqueurs de la ville, évoquait en permanence ce quartier, son ambiance, ses personnages hauts

[112] Sources : Municipalité de Veracruz, Direction du Centre Historique 2005-2007, Projet « La Huaca ».

en couleur, les fêtes improvisées dans les *patios de vecindad*. En particulier, il est l'auteur d'un poème intitulé *La Huaca* qui commence comme suit :

Vieux barrio de La Huaca[113]	*Viejo barrio de La Huaca*
nid de querelles et de bringues	*nido de grescas y farra,*
de rumberos à la guitare	*de rumberos con guitarra*
et de jolis cœurs au long couteau ;	*y guapetones con faca;*
filles de "bouscule et pickpocket"	*hembras de "empuja y atraca"*
pour la famille marine,	*para la grey marinera,*
qui comme avant te voyait	*quien como antaño te viera*
sonnant comme un maraca,	*sonando como maraca,*
qui a tes patios reviendra	*quien a tus patios volviera*
et dans la nuit estivale	*y en la noche veraniega*
s'embrouillera dans la bagarre	*se enredara en la refriega*
d'un tumulte de rumba.[114]	*de una bullanga rumbera.*

Ce quartier fonctionne désormais comme un *label d'authenticité* au sens anthropologique du terme (Warnier, 1994; Warnier et Rosselin, 1996), à savoir comme un « signe de reconnaissance » qui atteste « l'origine » et la « qualité » de certaines traditions ou expressions culturelles face aux « menaces » que représente la culture de masse mondialisée (Menant, Rakhamaa et Sedal, 1996, p. 41). Ainsi la seule présence du nom « *barrio de La Huaca* » apporte un crédit particulier aux demandes de subventions adressées aux institutions culturelles locales et le seul fait d'organiser des manifestations dans le « *barrio de La Huaca* » permet en quelque sorte de garantir leur « authenticité » et de susciter l'intérêt de ces mêmes institutions. C'est ce qu'ont bien compris un certain nombre d'acteurs et promoteurs culturels indépendants qui, depuis 2007-2008 choisissent régulièrement ce quartier, et tout particulièrement des emplacements situés dans sa partie socialement reconnue comme la plus représentative de son « âme populaire », pour y organiser des fandangos et des ateliers de musique, de danse ou de *décimas*.

CONTRE-HISTOIRE DE VERACRUZ A PARTIR DE LA HUACA

Dans l'historiographie locale, les références à la ville extramuros puis au *barrio de La Huaca* ont d'abord été marquées par leur absence quasi complète dans les quelques grandes œuvres historiques principalement centrées sur la ville intramuros et les grandes dates de son histoire qui ont contribué à son identification comme « ville

[113] Il s'agit d'une traduction approximative, qui ne prétend pas restituer tout le sens poétique des vers mentionnés.
[114] « La Huaca », Rivera Ávila, 1988, p. 6.

héroïque »[115]. Comme on l'a vu, c'est avec le développement de l'histoire sociale et culturelle que la ville populaire a commencé à faire l'objet d'éclairages particuliers. C'est ainsi, par exemple, que plusieurs travaux qui se sont focalisés sur les mobilisations sociales et politiques postrévolutionnaires, ont contribué à décrire le quartier de La Huaca comme le centre d'une intense activité d'actions collectives et de revendications sociales[116]. Il en est de même des travaux portant sur les formes d'expression d'une culture populaire urbaine et qui ont commencé à décrire La Huaca comme « le quartier populaire par excellence » (Flores Martos, 2004b, p. 155).

Plus encore, ce quartier va s'imposer comme le lieu de référence à partir duquel peut s'écrire une contre-histoire de Veracruz dessinant une continuité historique allant de l'arrivée des premiers esclaves à la formation de la culture populaire *porteña* contemporaine. C'est ce que l'on peut voir par exemple dans un article de García de León intitulé « *Los patios danzoneros* », publié en 1993 (García de León, 1993). Celui-ci réunit dans un même texte l'analyse historique du mouvement social et la description du contexte culturel du Veracruz de cette époque et en particulier du quartier de La Huaca qui a joué un rôle important tant dans l'émergence des mobilisations politiques et citoyennes que comme « haut lieu » de l'expression d'une culture populaire *porteña* liée au *danzón* puis au *son montuno*. Faisant de ce quartier de lieu de coexistence de ces deux mouvements, social et culturel, la description fait usage de dispositifs catégoriels (Sacks, 1974) et de formes narratives spécifiques à chacun de ces domaines : d'un côté il est question d'« ouvriers », de « prolétaires », de « syndicalistes », d'« anarchistes » en lutte contre leurs adversaires, « capitalistes », « propriétaires » de lotissements urbains dont il est précisé qu'ils sont en grande majorité « espagnols » ou « descendants d'espagnols » ; de l'autre, la description insiste sur le personnage de « *la China Asunción* », une danseuse de *danzón*, décrite comme « la plus belle mulâtre du port », mais aussi sur les « influences multiples » de la culture populaire de la ville Veracruz, sur la « masse hétérogène de gens venant de toute part », sur le « processus continu de changement », sur « le cycle itinérant » qui a marqué Veracruz depuis sa création, sur « le bariolage fleuri de sa vie quotidienne »

---

[115] Voir par exemple Lerdo de Tejada, 1857.

[116] Sur le mouvement des locataires, voir en particulier Bolio Trejo, 1959; García Mundo, 1976; Wood, 1998, 2001; García de León, 1996; Wood, 2001. Sur les luttes politiques et la vie des organisations syndicales, voir Agetro, 1942; Domínguez Pérez, 1986, 1995; García Auli, 1977; García Morales, 1986, 1996; Gill, 1953; González Sierra, 1986; Jean Norvell, 1993, 1996; Landa Ortega, 1989, 1996; Lozano y Nathal, 1990a, b; Mancisidor, 1932; Maples Arce, 1927. Sur l'importance jouée par le théâtre anarchiste dans le travail politique des organisations syndicales, voir Nahmad Molinari, 2009.

qui amène l'auteur à dire de Veracruz qu'elle est « cette Babel tropicale des Indes où coexistent toutes les races et tous les mélanges possibles ». Et, lorsqu'il est question de rendre compte de cette dimension culturelle, l'ethnicisation n'est pas pensée comme incompatible avec la description de la diversité, du mélange, du métissage, la grâce et la beauté noire ou mulâtre étant vues comme des attributs de ce métissage particulier, dont le personnage de *la China Asunción* est érigé en figure prototypique.

Ainsi, utilisant des métaphores marines, García de León compare la culture de ce port à « une barque installée sur les allées et venues d'un monde en perpétuel changement et expansion » ou encore à « une formation coraline résistant aux assauts des courants les plus puissants ». En d'autres termes, cette « civilisation populaire » est présentée à partir d'images de matériaux fragiles (une barque, du corail), mais perméables aux apports charriés par la mer, et dont la capacité d'absorption permet de résister aux attaques (les courants pour la barque, les embarcations que le corail fait naufrager...). De cette manière, le point de vue qu'il adopte est celui, désormais classique, qui consiste à décrire « les ruses de l'intelligence » propres aux cultures populaires (De Certeau, 1990). Quand García de León parle de « civilisation populaire », c'est précisément pour évoquer les échecs de « tous les efforts du Saint Office, ou de l'étroite vision commerciale de la Route des Indes » qui ont fini par être « dévorées par leur contraire : le libre commerce, la contrebande, la piraterie, le relâchement des mœurs, l'effondrement des préjugés raciaux » et pour signaler précisément comme une sorte de braconnage « les avancées de l'un des processus de métissage les plus intéressants surgis dans le Nouveau Monde ».

En ce sens, ce texte propose une relecture de l'ensemble de l'histoire de Veracruz — et pas simplement du quartier de La Huaca —, vue du point de vue des oubliés de l'histoire officielle, traditionnelle. Ce n'est pas une histoire *des marges*, mais une histoire générale vue *depuis les marges* et leurs populations. Du coup, celle-ci met moins l'accent sur les conquistadores espagnols qui ont cherché durant l'époque coloniale à préserver la pureté de la race, blanche, européenne, que sur ceux qui se sont ouverts aux divers apports, introduisant le métissage et favorisant les transformations culturelles ; moins sur les résidents de la ville *intramuros* que sur ceux des espaces *extramuros* ; moins sur les porteurs de la culture éclairée issue de la classe dominante européenne, que sur ceux d'une culture populaire, d'influences diverses, africaines, caribéennes, européennes.

C'est donc à partir de cette thèse centrale que l'accent est mis sur la continuité historique depuis la première fondation de Veracruz jusqu'aux revendications actuelles de sauvegarde et de réhabilitation des *patios de vecindades* où s'est perpétuée tout en se transformant grâce aux apports extérieurs, et en particulier de Cuba, la culture populaire *porteña*. Dans ce texte, Antonio García de León insiste sur le début du XXe siècle car c'est précisément le moment où coïncident le développement de La Huaca comme quartier ouvrier, l'émergence de mouvements sociaux et l'arrivée du *danzón* puis du *son* à Veracruz. Mais il présente cela comme un moment particulier dans une continuité historique dont il conte les différents épisodes : la construction de la *Ville de planches* (*Ciudad de tables*) au XVIème-XVIIème siècles, avec l'arrivée des esclaves africains ; le mélange au XVIIIème siècle avec les éléments indigènes préexistants, la culture populaire d'Andalousie, des Canaries, du Portugal et des villes portuaires de la Caraïbe ; la vague migratoire cubaine du XIXème siècle et l'arrivée des anarchistes catalans au moment où, comme l'écrit l'auteur, « la ville s'étendait extramuros et où se formaient les quartiers populaires de La Huaca et Caballo Muerto, avec leurs *solares* ou "patios" où s'entassaient les migrants de l'arrière pays, les journaliers cubains employés dans le chantier d'extension des quais, ainsi que les *torcedores* (rouleurs de cigares) d'origine cubaine, un mélange explosif dans tous les sens du terme ».

Cette contre-histoire se retrouve dans d'autres productions culturelles, notamment dans un documentaire fiction intitulé *La Huaca Barrio de negros* réalisé en 1997 par José Luis Reza, un cinéaste mexicain connu pour son engagement politique à gauche et pour sa défense des Droits de l'Homme, ou encore dans une œuvre de théâtre populaire intitulée *Homenaje a La Huaca. 'Alegría de mi barrio'*[117], jouée à diverses occasions dans la ville. Elle est également défendue par les principaux leaders du quartier qui cherchent à en faire un argument dans leurs entreprises de réhabilitation et de patrimonialisation de ce « berceau de l'identité de Veracruz ».

ENJEUX POLITIQUES DE LA CULTURE ET DU TOURISME A LA HUACA

Au Mexique, les institutions publiques sont dans l'obligation légale de travailler avec des organisations citoyennes et des associations civiles dans la mise en œuvre de programmes d'aménagement urbain. De plus, celles-ci ne peuvent faire directement

[117] Il s'agit du Groupe théâtral SIDS dirigé par Isabel Díaz qui est également l'auteur de cette pièce.

des demandes auprès des fonds internationaux tels que la Banque Internationales de Développement, l'Unesco, le *World Monuments Fund* ou des fonds privés locaux, et doivent pour cela s'appuyer sur le travail des associations civiles représentant la population concernée. C'est ainsi que l'Association des habitants du quartier de la Huaca s'est retrouvée partenaire, aux côtés d'institutions publiques comme la municipalité de Veracruz, l'INAH, l'Université de Veracruz, dans de nombreux projets de développement social urbain et de soutien à la restauration du centre historique de Veracruz auquel le quartier de La Huaca est désormais rattaché.

Cette association a joué un rôle important durant la période 2003-2005 — c'est-à-dire au moment où la ville de Veracruz était encore gérée par le PAN (Parti d'Action Nationale) —, dans l'élaboration du *Programa de Ordenamiento, mejoramiento y revitalización del Centro Histórico de Veracruz*[118]. En particulier, l'activité militante en faveur du quartier de La Huaca effectuée par la « *maestra* » Nohemí Palomino Galván[119] au sein du groupe de travail constitué pour établir un diagnostic et des propositions concrètes visant à l'amélioration et à la revitalisation du centre historique de Veracruz aura été d'œuvrer à la reconnaissance de celui-ci comme un des deux « polygones d'attention prioritaire » (Anonyme, 2006, p. 224). Il s'agit alors de présenter la Huaca comme un haut lieu de la culture populaire urbaine et des traditions de Veracruz, mais également comme un secteur du centre historique qui bénéficie d'un grand potentiel architectural, social et touristique pouvant facilement être mis en valeur et contribuer au développement social de ce secteur (p. 256).

A la suite de ce rapport, la « *maestra* » a continué à travailler à la réalisation de propositions concrètes visant à l'amélioration des conditions de vie et au développement économique du quartier. C'est ainsi par exemple qu'a été défini un projet de création d'un « parcours touristique » passant par différents points définis comme d'intérêt touristique dans le quartier. Cette proposition élaborée en 2007 a été reprise dans le *Programa Integral Emergente de Rescate del Barrio de La Huaca* soutenu par le Gouvernement de l'Etat de Veracruz, l'Université de Veracruz, la Municipalité de Veracruz et le Programme HABITAT de la SEDESOL (Secrétariat de

---

[118] Ce programme a été préparé par un groupe de travail constitué par l'Université Cristóbal Colón pour le compte du Gouvernement de l'Etat de Veracruz (Anonyme, 2006).

[119] Nohemí Graciela Palomino Galván, plus connue comme « *la maestra* » est sans doute la plus médiatisée des leaders de ce quartier. Maîtresse d'école primaire depuis l'âge de 18 ans, elle est aujourd'hui, à 50 ans, la présidente de l'Association des habitants du quartier de la Huaca qu'elle a fondée dans les années 2000 dans le but de pouvoir travailler avec des institutions publiques et des organisations non gouvernementales.

Développement Social de la Fédération mexicaine) qui a fait l'objet d'une campagne de publicité politique en décembre 2007 de la part du Gouvernement de l'Etat de Veracruz mettant en valeur la figure emblématique de *Toña la Negra* comme « orgueil du quartier de La Huaca ».

En s'associant cette fois avec la Direction du Centre Historique de la municipalité de Veracruz, la « *maestra* » et son équipe ont présenté un dossier auprès du *World Monument Fund*, organisation privée à but non lucratif établie à New York depuis 1965 et consacrée à la sauvegarde des monuments historiques et des sites culturels dans le monde. Le dossier a été retenu par la commission d'experts de la *World Monuments Watch*, programme de l'organisation visant à établir, tous les deux ans, une liste des 100 sites les plus menacés dans le monde (http://www.wmf.org/watch/). Ainsi, sur la liste publiée en 2008 par cette organisation apparaissait le quartier de La Huaca accompagné de la mention suivante :

> « Le quartier historique de la Huaca, Mexique, a été créé en 1870 afin de loger les travailleurs immigrés hors des murs de Veracruz. Les logis furent groupés en complexes dotés de patios partagés et de passages intérieurs, conformément aux concepts urbains se développant dans l'Europe de la Révolution industrielle. Le quartier est menacé par une forte spéculation, un profond manque de ressources, ainsi que par la détérioration des structures. »[120]

La présence de La Huaca dans cette liste très médiatisée des 100 sites historiques et culturels les plus menacés dans le monde eut un impact important et a contribué à renforcer l'intérêt des autorités locales vis-à-vis de ce quartier.

Dans ce contexte, un des enjeux importants de ces projets d'aménagement urbain et de patrimonialisation du quartier de La Huaca peut être appréhendé non pas à l'échelle du quartier mais de la municipalité de Veracruz dans son ensemble. On a vu comment celle-ci était entrée dans une logique de concurrence avec la municipalité voisine de Boca del Río, désormais plus attractive sur les plans économique et démographique. De fait, le *Programa de Ordenamiento, Mejoramiento y Revitalización del Centro Histórico de Veracruz* justifie son action en expliquant le déclin du centre historique de Veracruz comme lieu de centralité économique et touristique (Anonyme, 2006, p. 3). Le diagnostic établi montre qu'un des enjeux centraux pour la municipalité de Veracruz est de se trouver un nouveau modèle de développement économique, distinct

[120] http://www.wmf.org/watch/, consulté en janvier 2009.

de celui de Boca del Río et basé sur la patrimonialisation touristique du centre historique (Anonyme, 2006, p. 181).

En d'autres termes, le travail mené autour de la patrimonialisation du quartier de La Huaca prend tout son sens dans ce contexte plus général où il devient lui-même un argument de poids dans le montage des dossiers visant à faire reconnaître le centre historique de Veracruz comme Patrimoine mondial de l'humanité par l'Unesco ou à obtenir des fonds de la Banque Internationale de Développement pour sa réhabilitation. Il s'agit alors de montrer le potentiel de ce quartier dans cette démarche et en particulier de mettre en valeur l'importance qu'il a joué dans l'histoire sociale et culturelle de Veracruz.

C'est à partir de ces actions que, depuis 2007, des ateliers culturels, des fandangos, et des concerts sont organisés dans le carré populaire de la Huaca. Deux événements peuvent être présentés pour illustrer le travail réalisé. Le premier a eu lieu le 12 décembre 2008 à l'intersection entre le *callejón Toña la Negra* et la rue Manuel Doblado. Organisé par un collectif intitulé *Piedra Muca* dans lequel collaborait « *la maestra* » et son association, celui-ci a été pensé comme un événement plus spectaculaire que les fandangos « traditionnels » produits par et pour les acteurs du « mouvement *jaranero* », qui avaient lieu mensuellement dans les *callejones Toña la Negra* et *Lagunilla*. Sur un plan organisationnel, l'idée était de montrer le travail réalisé jusque là dans le quartier de La Huaca et cela de manière indépendante des institutions culturelles. Le nom de « Fandango Extramuros » a été choisi pour mettre l'accent, 120 ans après le démantèlement de la muraille, sur la frontière symbolique tout à la fois urbaine, sociale et ethnique qui a longtemps coupé la ville centre de ses marges et qui reste aujourd'hui une référence dans la définition de la culture populaire urbaine.

Au moment de penser la programmation, c'est la réalisation d'un hommage à « *la Negra Graciana* », qui s'est imposé pour constituer l'élément central de la soirée. Originaire d'une famille de musiciens de la région de Veracruz, Graciana Silva García plus connue comme « la Negra Graciana » est une joueuse de harpe reconnue au niveau international comme une des plus célèbres interprètes du répertoire de *son jarocho*[121]. Elle est aussi connue localement pour avoir passé un demi siècle à jouer de la harpe sur les terrasses des cafés et de restaurants situés sur le *zócalo* de Veracruz. Et

[121] Son disque le plus connu est intitulé *Sones jarochos con el Trío Silva*, 1994, Discos Corason, S. A., Mexico.

c'est précisément parce qu'elle était considérée par l'élite culturelle locale, non sans connotation péjorative, comme faisant partie de ces musiciens « *marisqueros* » qui jouent de place en place dans les restaurants de fruits de mer de la côte que cette artiste désormais à la retraite n'avait pas jusque là reçu un hommage officiel de la part de l'IVEC et que le collectif a souhaité le réaliser, de manière indépendante et dans le quartier de la Huaca.

Pour accompagner cet hommage, les organisateurs de l'événement ont choisi de projeter en présence du réalisateur un film documentaire de Rafael Rebollar Corona sorti en 2001 et intitulé *La raíz olvidada* (la racine oubliée)[122]. Dédié à la mémoire de Gonzalo Aguirre Beltrán, ce film est consacré à la contribution des Africains au métissage de la population du Mexique. Il a été choisi par le collectif précisément parce qu'il démarrait par un portrait de « *la Negra Graciana* » jouant de la harpe sous les arcades du *zócalo* de Veracruz, et parce qu'il permettait de mettre l'accent sur cette « racine oubliée du métissage mexicain » que le Veracruz populaire incarne par son histoire et dont le quartier de La Huaca s'est imposé ces dernières années comme la figure emblématique.

L'autre événement culturel est d'une autre nature. Il s'agit d'une des festivités officielles de la municipalité entrant dans le cadre des fêtes visant à célébrer le 490ème anniversaire de la Mairie de Veracruz. Intitulée « Gala traditionnel : fandango jarocho au style La Huaca », celle-ci eut lieu dans le *callejón Toña la Negra* en avril 2009.

En réalité, cette soirée a été entièrement préparée par la « *maestra* » qui cherchait à faire la promotion de La Huaca auprès de la municipalité de Veracruz en l'inscrivant dans le cadre du programme de la patrimonialisation du centre historique. Il s'agissait de démontrer la capacité attractive de ce quartier comme « site » incontournable pour le développement du tourisme culturel à Veracruz. Et cette expérience de collaboration avec la municipalité consistait à montrer qu'il était possible d'organiser des événements publics (concerts, fandangos touristiques...) et des parcours dans le quartier présenté comme berceau des traditions culturelles de Veracruz.

Durant la soirée, les enfants des ateliers de musique et de danse ont été invités à monter sur scène et à montrer que la tradition était encore vivante, que les nouvelles générations étaient en train de prendre le relais. De même, au coin du *callejón Toña la Negra* et de Manuel Doblado, une maison était transformée en *taquería* (vente de

[122] *La Raíz olvidada*, film documentaire dirigé par Rafael Rebollar Corona avec le soutien de Conaculta-Fonca et de Canal 22, 2001, 50 minutes, Mexique. Version espagnole sous-titrée en anglais.

tacos). A l'autre coin, entre Gómez Farías et Doblado, un petit stand était dressé pour distribuer aux invités des verres de *torito*, autre spécialité de la région à base d'eau de vie de canne à sucre. Les maisons étaient ouvertes et les tables sorties pour offrir à boire et à manger aux participants à la fête. En d'autres termes, il s'agissait de démontrer aux fonctionnaires de la mairie en charge des dossiers de réhabilitation du centre la viabilité d'un autre type de visites possibles, celles d'une culture populaire pouvant être perçue comme vivante et chaleureuse.

Plus tard dans la soirée, en présence d'une conseillère municipale en charge des dossiers du tourisme, la « *maestra* » présente les différents invités : groupes de *son jarocho* « de la tradition *fandanguera* », musiciens de *son montuno*, ainsi que plusieurs *versadores*[123] parmi lesquels Fernando Guadarrama, reconnu sur la scène du mouvement *jaranero*, et dont les vers déclamés devant les autorités sont un véritable hymne au métissage populaire qui mêle sans cesse une valorisation du mélange des « races » et des « cultures » et un rappel des différentes « origines », la dénonciation de l'ordre colonial et l'inscription dans la contre-histoire de Veracruz :

Je suis le fils cadet[124]
de la guerre la plus ancienne,
lorsque dans la verte foret
arriva le colonisateur.
Je porte mélangée la couleur
Rouge, brun et clair,
je porte Jésus dans mes soutiens
et la protection du tonnerre
et jamais je me sens étranger
dans la terre où je m'arrête.

Je suis de la mer et de la montagne,
je suis du café et du maïs,
j'ai la racine ouverte.
Je suis de l'amarante et de la canne,
je suis du Mexique et de l'Espagne,
je suis le neveu des indiens et des maures,
je suis le jaguar, je suis les taureaux,
la Caraïbe et la Méditerranée,
et j'aime la verdeur momentanée
d'une couvée de perroquets.
[...]
Mon sang est arrivé de loin
sur les bateaux négriers des esclaves
de ces peuples déracinés

Yo soy el hijo menor
de la guerra más antigua
cuando a la verde manigua
llegó el colonizador.
Traigo mezclado el color
de rojo, moreno y claro,
traigo a Jesús en mi amparo
y la protección del trueno
y nunca me siento ajeno
en la tierra en que me paro.

Soy de mar y de montaña,
soy de café y de maíz,
tengo abierta la raíz.
Soy de amaranto y de caña,
soy de México, de España,
soy nieto de indios y moros,
soy el jaguar, soy los toros,
Caribe y Mediterráneo,
y amo al verde momentáneo
De una parvada de loros.
[...]
Mi sangre llegó de lejos
en barcos negros de esclavos
de sus pueblos arrancados

---

[123] Personnes qui écrivent et déclament des vers dont la structure de rimes peut prendre des formes différentes : « *décima espinela* » (abbaaccddc), mais aussi « *octavia* » (aab-ccb), « *quinteto* » (aabba ou ababa), « *quintillo* » (abbab ou aabab ou abaab), etc.

[124] Il s'agit d'une traduction approximative, qui ne prétend pas restituer le sens poétique des vers mentionnés.

par Alvarado et Montejo.
Mon sang est le fidèle reflet
de ce dépouillement originel.
Et il est aussi le ciel rouge
qui marque le lever du jour
de l'autre peuple qui en naissant
a laissé derrière la haine et la colère.

Ainsi ce qui fut un jour
violation et conquête
par l'œuvre d'un artiste
s'est transformé dans l'autre sens.
Et avec le mélange des trois
cultures du monde entier,
au bord d'un marais
et entre la selva cachée
mon peuple a surgi à la vie,
le jarocho fandanguero.

En moi coule le sang métissé
d'indiens, noirs et espagnols,
et toute la lumière du soleil
dans ce sang mêlé qui désormais est
une frondaison dans le berceau de verdure
du peuple paysan.
Comme le Ceiba de la plaine
aux racines tant profondes,
c'est ainsi que naît et se fonde
le peuple de Veracruz.

por Alvarado y Montejo.
Mi sangre es el fiel reflejo
de ese original despojo.
Y es también el cielo rojo
que marcó el amanecer
de otro pueblo que al nacer
dejó atrás odio y enojo.

Pues lo que fue alguna vez
violación y conquista
por obra de algún artista
se volvió el mundo al revés.
Y con la mezcla de tres
culturas del mundo entero,
a la orilla de un estero
y entre la selva escondida
mi pueblo surgió a la vida,
el jarocho fandanguero.

Traigo sangre amestizada
de indios, negros y español,
y toda la luz del sol
en esta sangre mezclada
que hoy es fronda en la enramada
del pueblo campirano.
Como la Ceiba del llano
con su raíz tan profunda,
así se nace y se funda
el pueblo veracruzano.

Cette affirmation identitaire faisant l'éloge de la bâtardise originelle sortie de la conquête espagnole, revendiquant l'héritage des dominés, exploités, mis en esclavage et transfigurés en « peuple *fandanguero* » est sans doute aux antipodes des valeurs et de l'univers social de beaucoup de représentants de la municipalité présents ce soir-là. Mais elle était à coup sûr un argument de poids pour faire la démonstration des potentialités de La Huaca en termes de développement touristique de Veracruz.

Au final, ces deux événements sont de bons analyseurs des enjeux qui sont à l'œuvre dans l'élaboration et la réalisation des projets de patrimonialisation du centre historique de la ville. On voit bien dans chacun d'eux comment la question de ce métissage particulier dont parlent les historiens dans l'élaboration d'une contre-histoire de Veracruz devient un des objets d'attraction touristique que ce quartier permet de mettre en scène. Le fandango avec ses *versadores* et ses musiciens de *son jarocho*, le *danzón* et le *son montuno*, les spécialités culinaires locales et le mode de vie communautaire des *patios de vecindades* sont autant de « traditions ancestrales » entretenues dans ce quartier et à partir desquelles le « mélange des races » est rappelé,

décrit, explicité, valorisé tout en insistant sur l'importance voire la prédominance, physique, culturelle, esthétique, de la « racine oubliée » et du corps « noir ». C'est ce qui ressort du discours de la « *maestra* », elle-même très claire de peau, lorsqu'elle explique à sa manière le métissage qui s'est produit dans ce quartier :

> « La Huaca est une histoire [...] de prostitués, de femmes qui faisaient des faveurs, pas seulement à ceux de l'intérieur [intramuros], mais à tous ceux qui venaient sur les bateaux... Parce que il faut le dire, ici il y a beaucoup de mélanges parce que beaucoup de femmes se dédiaient à la vie galante, et donc il y a beaucoup de mélanges, avec les Espagnols, avec les Africains, avec les Cubains, avec les Français, avec les Anglais, avec les Grecs, avec les Russes, de tout... donc La Huaca est une gamme de nationalités faites et fertilisées dans les corps des prostitués depuis très longtemps, et ça se fait encore actuellement. Tous ces mélanges nous ont fait... Mais il a prédominé quelque chose... ça pour les sociologues et pour ceux qui étudient autre chose comme la génétique, comment la femme majoritairement établie à la Huaca, qui était la femme noire, a pu faire prédominer sa génétique ? »[125]

A un autre niveau d'analyse, on peut souligner l'ambiguïté de la définition du quartier lui-même. Jamais vraiment identifiée dans les actions publiques et dans le travail militant comme un quartier « noir » ou « de Noirs », c'est plutôt la référence au métissage qui est centrale. Dans le texte de García de León, la Huaca est le lieu, extramuros, depuis lequel il est possible aujourd'hui d'écrire une contre histoire de Veracruz à partir d'une vision politique du métissage. Mais en même temps, cette définition ethnico-raciale peut toujours réapparaître, comme dans le documentaire-fiction de José Luis Reza, intitulé *La Huaca, barrio de negros* et insistant sur cette filiation particulière, depuis les premiers moments de la conquête jusqu'à nos jours. Un autre exemple de la saillance toujours possible de cette définition peut être tiré d'une conversation échangée avec des employés du Centre INAH Veracruz. Expliquant, au début de mon enquête que je cherchais des informations sur ce quartier, ceux-ci me conseillèrent de me mettre en contact avec Gema Lozano y Nathal, anthropologue travaillant dans cette institution. Puis l'un d'eux ajouta, « depuis quelques années, elle s'est spécialisée sur les Noirs de la Huaca ». De manière moins anecdotique, cette identification de la Huaca « aux Noirs » est présente dans les discours de certaines familles aisées. Ainsi, lors d'entretiens collectifs réalisés avec des élèves de deux lycées catholiques situés à Veracruz et à Boca del Río, le cadrage de la discussion sur ce quartier, par exemple pour demander quels lieux de la ville

[125] Entretien avec la « *maestra* » Nohemí Graciela Palomino Galván, janvier 2008 (*ma traduction*).

ceux-ci fréquentent ou ne fréquentent pas, conduisait régulièrement à obtenir des réponses sur la dangerosité de ce secteur de Veracruz, elle-même associée à son identification comme « quartier de Noirs ».

D'autre part, on a pu voir que la frontière la plus déterminante dans la définition du quartier, dans la structuration des récits qui en sont fait et dans la justification des actions menées n'est pas tant ethnique que sociale. C'est bien en premier lieu la distinction entre l'élitaire et le populaire qui fait sens et qui est mise en avant tant dans la reconsidération de l'histoire de Veracruz que dans les entreprises militantes et politiques visant à faire la preuve du potentiel d'attraction touristique de ce quartier. Inscrite dans la ville, cette frontière sociale se recoupe ensuite avec une frontière urbaine entre « intramuros » et « extramuros », toujours très présente dans l'imaginaire même quelque cent trente ans après la démolition de la muraille, et d'une frontière ethnico-raciale dont le sens remonte à l'histoire de la conquête et à la période coloniale. Dans les luttes sociales du mouvement des locataires des années 1920 tout comme dans la poésie populaire et dans les usages sociaux contemporains du passé, la frontière qui fait sens est celle qui distingue le monde des « Espagnols », propriétaires, riches, privilégiés, distingués, de culture européenne, faisant partie de la ville-centre, et le monde bigarré, métissé, pauvre, populaire et tapageur des « *barrios* » alentours où les sobriquets évoquant les apparences physiques (« le noir », « la foncée », « le clair », « la grosse », « le poulet », « la vielle »...) sont d'usage constant, bien plus qu'une distinction entre « blancs » et « noirs » ou entre « noirs » et non « noirs ». La « beauté noire », le « sang de l'esclave libéré », les danses et les percussions « africaines », mais aussi les origines multiples, la culture du « métissage populaire » ou la « couleur mélangée » sont alors autant de marqueurs et de valeurs associés à cette configuration de sens.

Métissage et différence dans le domaine de la musique populaire

« *RUMBEROS* » ET « *JAROCHOS* »

> « La musique populaire de Veracruz a toujours été influencée par deux pôles : le *son jarocho*, confluence des cultures espagnoles, indigènes et noire dans notre Etat, et la musique de la Caraïbe, aire socioculturelle à laquelle fait naturellement partie Veracruz depuis la période coloniale jusqu'à nos jours ; ces deux colonnes supportent l'édifice de l'identité veracruzienne ou, dit en d'autres termes, les Veracruziens avons été et sommes "*rumberos* et *jarochos*" » (Figueroa Hernández, 2005a, 2ème de couverture, *ma traduction*).

Cette citation vient décrire un contexte général en deuxième de couverture d'un livre consacré à un groupe de *son montuno* de Veracruz intitulé *Pregoneros del Recuerdo* qui a fêté ses 50 ans d'existence comme formation musicale évoluant dans la ville de Veracruz. Elle est intéressante à plusieurs titres. D'abord, parce qu'elle vient, une fois de plus, rappeler les « racines » du métissage et les différentes influences culturelles vues comme constitutives de « l'identité » des habitants de Veracruz. Ensuite, pour ce qu'elle dit de la musique populaire érigée ici, depuis le point de vue de son auteur, en une dimension centrale de cette « identité », de « ce que nous sommes » comme habitants de Veracruz. Ou encore, pour la manière de la présenter, à partir de la métaphore architecturale, comme un « édifice » soutenu par deux « colonnes », deux traditions : celle du monde « *jarocho* », des « hinterlands » dont parle García de León et de la vie rurale des « *ranchos* » et des villages situés dans la région du *Sotavento*, au sud de Veracruz ; et celle de la « Caraïbe » ou des Antilles que l'auteur étiquette ici à partir de la catégorie « *rumbero* », renvoyant elle-même à la fois à la culture cubaine traditionnelle de la *rumba* (Martré, 1997; Orovio, 1994), et à l'imagerie, plus populaire au Mexique, produite durant l'époque dorée du cinéma mexicain à partir des personnages de « *rumberas* tropicales », le plus souvent « blondes pulpeuses à la sexualité agressive » à l'instar de l'actrice cubaine Ninón Sevilla, et entourées de musiciens noirs (Juárez Huet, 2007).

L'auteur de cette citation, Rafael Figueroa Hernández, est un promoteur culturel connu dans la région de Veracruz. Animateur d'une émission de radio[126], producteur de programmes de télévision, directeur depuis 1991 d'un programme d'information et

---

[126] *Cómo suena la clave.* Emission diffusée sur *Radio Más*, une radio du groupe Radiotelevisión de Veracruz (RTV) produite par le Gouvernement de l'Etat de Veracruz (http://radio.rtv.org.mx, consulté en janvier 2010).

de diffusion dédié à la musique[127], co-organisateur du Festival de Son Montuno de Veracruz à la fin des années 1990, il est également auteur de livres de vulgarisation et coordinateur de recueils d'entretiens réalisés avec des musiciens et présentés comme des témoignages de ces deux « pôles d'influence » de la musique populaire locale[128]. Ainsi, depuis quelques années, il s'est lancé dans une entreprise de sauvegarde des éléments culturels supposés être porteurs de l'identité locale à partir d'un programme précisément nommé *Rumberos et Jarochos* (Figueroa Hernández, 2005a).

« SALSA » ET « MUSIQUE AFRO-LATINE »

Rafael Figueroa est aussi un des acteurs de la vie intellectuelle et culturelle qui a contribué localement à développer une définition de « ce que nous sommes et ce que nous avons été » construite à la fois sur la reconnaissance et la revendication du métissage entre différentes « cultures », « groupes », « races », considéré comme une dimension particulière et incontournable de cette « identité », et une insistance sur la dimension « africaine » et « afro-caribéenne » également vue comme particulière et incontournable. Par exemple, le travail qu'il mène dans le domaine de la musique populaire de la Caraïbe hispanophone autour de sa désignation vise à militer pour une substitution du terme « salsa », propulsé par l'industrie du disque nord-américaine au début des années 1970 pour regrouper le marché « latino » de New York sous une même catégorie[129] tout en signifiant le « mélange », par d'autres qui insistent plus sur la dimension africaine de ce métissage, tels que « musique afro-hispanique des Antilles » ou « afro-antillaise ».

> « Beaucoup a été dit sur la définition de la salsa comme un genre musical. Il y a ceux qui préfèrent, je me compte parmi ceux-là, des dénominations plus précises et plus conscientes du devenir historique, telles que Musique Afro-hispanique des Antilles, bien qu'en matière de genres populaires, ce que disent les universitaires sur les dénominations n'a généralement que peu d'effets et que le terme salsa a eu beaucoup plus de succès. Le concept de Musique Afro-hispanique des Antilles précise l'origine et le devenir historique de cet ensemble de genres qui est né de la rencontre [...] entre deux univers culturels et une région bien précise

---

[127] *Comosuena.com.*

[128] Voir Figueroa Hernández, 1992, 1993, 1994, 1996a, b, 1997, 2000, 2002, 2003, 2005a, b, 2007, 2008.

[129] Sur cette histoire de la « salsa » et le rôle joué par l'industrie de disque et en particulier du label Fania All Star créé à New York en 1964 par Johnny Pacheco, voir en particulier Boggs, 1992; Lemaire, 2002; Padura Fuentes, 1999; Quintero Rivera, 1997, 1999; Romero, 2000; Rondón, 1980; Waxer, 2002. Enfin, sur l'histoire sociale et culturelle de la salsa dans l'Etat de Veracruz et tout particulièrement à partir de la ville de Xalapa, voir Montalvo Torres, 2007, 2009.

du monde : les Antilles hispanophones et plus spécifiquement Cuba, Porto Rico et la République Dominicaine » (Figueroa Hernández, 1996b, p. 18, *ma traduction*).

Ainsi, depuis ses tous premiers travaux au moment de la création du Festival Afro-Caribéen et de l'émergence du thème de la « troisième racine », jusqu'à ses publications et interventions plus récentes dans l'agenda de la vie culturelle de Veracruz, Rafael Figueroa n'a cessé de défendre et de faire la promotion de ces deux catégories que sont « musique afro-antillaise » et « musique afro-hispanique des Antilles », désormais utilisées dans les médias et dans l'industrie du disque au Mexique. Par exemple, dans les Editions Pantagrama, auto-présentées comme une alternative dans le monde musical mexicain[130], la catégorie « musique afro-antillaise » est une des entrées du catalogue dans laquelle on trouve des artistes comme Omara Portuondo et Chucho Valdés, Yomiré John, Miguel Valdés, Bola de Nieve ou encore la compilation du premier Festival *Como Suena la Clave* organisé à Xalapa en 1997.

Ces différentes catégories qui mettent l'accent sur la dimension africaine tout en soulignant le métissage se retrouvent dans les discours des musiciens de salsa et de *son* de Veracruz qui, depuis l'apparition du Festival Afro-Caribéen et le travail local de promoteurs culturels, commencent à utiliser des désignations de ce type tout en continuant à associer le terme de « salsa » à l'idée de musique commerciale, mais aussi au « mélange des races » survenu en Amérique latine et que cette musique érige en valeur populaire contrairement aux expressions du racisme ordinaire. Par exemple, Cheo et Gonzalo, deux musiciens de salsa qui sont aujourd'hui professeurs de percussion et de piano à l'Ecole de Musique de l'Instituto Veracruzano de la Cultura et qui ont tous deux été membres de diverses formations musicales depuis le début des années 1990 discutent longuement l'usage et la pertinence de ces différentes catégories :

« Cheo : En avril 1982, j'ai eu la chance d'être présent à un spectacle ici à Veracruz où étaient présents la Sonora Veracruz et Melón qui avaient invité Johnny Pacheco, et j'ai pu écouter l'entretien qu'il a donné à la radio où il disait à l'époque à propos de la définition du terme salsa : "nous autres à New York, nous avons affaire à tant d'ethnies, à tant de races que pour pouvoir commercialiser le nom de quelque chose qui puisse englober tout, nous lui avons donné le nom de salsa, et salsa désormais englobe les musiques autochtones du Venezuela, de Cuba, de la République Dominicaine, de Porto Rico". [...] Aujourd'hui, tu vas rencontrer des gens traditionnalistes qui vont te dire non, ça c'est afro-antillais, et si tu leur

[130] http://www.pentagrama.com.mx/ (consulté en janvier 2010)

dis mais c'est de la salsa, ils te disent oui mais c'est afro-antillais... [...] Pourquoi afro-antillais, parce que quasiment tout nait dans les Antilles du fait des esclaves africains qui sont arrivés et se sont installés là, dans les Antilles et de là s'est créé l'afro-antillais [...]

Gonzalo : Jusqu'il y a trois ou quatre ans, moi je disais musique afro-antillaise, mais quand j'ai commencé à voir arriver l'influence de la musique brésilienne, les rythmes de bossanova et de samba dans certaines chansons, je me suis dis mais ça ce n'est pas les Antilles, et quand j'ai écouté la cumbia de Colombie je me suis dis mais la Colombie ce n'est pas les Antilles [...] c'est pour ça que moi je dis que c'est de la salsa, parce que Veracruz ce n'est pas non plus les Antilles et le Mexique ce n'est pas les Antilles, la Colombie, le Brésil ce n'est pas les Antilles même si, comme dit Cheo les bases et les racines viennent bien de là-bas [...] La salsa c'est un mélange d'éléments qui s'est créé de manière évidente avec un sens commercial [...] et qui, d'une certaine manière, a à voir avec le afro-latin [...]

Cheo : Afro, parce que définitivement la racine est noire, et jamais on ne va la perdre, c'est la syncope...

Gonzalo : même si tu enlèves les tambours et tout ça, le rythme syncopé est là et pam, pam, pam [tapant sur la table], ça c'est africain [...] » (janvier 2008, *ma traduction*).

Puis, un peu plus tard lors de cette discussion ouverte, surgit la question du racisme abordée par Gonzalo. Lui-même se qualifie de « *moreno* » et se présente comme une personne d'origine populaire ayant vécu toute son enfance dans un quartier pauvre du nord de Veracruz. Il explique avoir passé beaucoup de temps à traîner aux coins des rues (« *las esquinas* ») avec ses copains, d'où le nom de la dernière formation musicale montée avec Cheo, *Son de esquina*, qui joue sur le double sens de « *son* »[131]. Celui-ci évoque en effet à la fois cette enfance personnelle passée au coin des rues et la valorisation dans le mouvement *salsero* latino-américain du « *barrio* » comme lieu d'où se fabrique la « *salsa dura* », « *salsa piquante* » ou « *salsa brava* »[132]. Ainsi, cherchant à préciser des éléments du contexte mexicain dans lequel a surgi le mouvement *salsero*, Gonzalo reprend :

« Il y a quelque chose qui me fait mal mais que je vais te dire, le Mexique est un pays où il y a toujours beaucoup de racisme, par dessus tout vis-à-vis de l'indigène et du noir. Ici, tout le monde voudrait être fils d'espagnol, de français, de gringo ou de je ne sais où, de sorte que noir, ils te disent que c'est moche [...] ça c'est un motif pour lequel la musique dans ce pays

---

[131] *Son de esquina* peut vouloir dire à la fois « ils sont du coin de la rue » et « son du coin de la rue ».

[132] Ainsi, l'expression *Son de esquina* est aussi une autre manière de répondre à la question « *¿de dónde son los cantantes?* » (d'où sont originaires les chanteurs) de la célèbre chanson de Miguel Matamoros et dont la réponse originale a donné le début du refrain et le titre : « *Son de la loma* » (« ils sont de la colline », à savoir de la région rurale et montagneuse qui entoure Santiago de Cuba).

qui a tant d'influences noires, africaines, est peu recommandable... mieux vaut faire partie des blancs, grands aux yeux bleus de par là-bas, du nord, alors qu'eux-mêmes sont là parce que nous sommes un mélange de tout mais il y en a qui n'acceptent pas ce mélange et qui te disent "moi dans mes veines coule un pur sang galicien[133]" [...]

Christian : et alors cette musique a à voir avec cet aspect ?

Gonzalo : pour moi, personnellement, le fait qu'on joue ce type de musique va avec cette idée du coin de la rue, de la salsa... parce que lorsque j'ai su enfin qu'est-ce qui a permis l'existence d'un groupe comme *Las Estrellas de Fanya*[134] qui sont ceux qui ont travaillé cette dénomination de salsa, à moi ça m'a fasciné et j'ai compris cette nécessité du peuple latino-américain de s'exprimer de la sorte [...] c'est ce que nous sommes... parce qu'ici au Mexique on dirait quelquefois qu'il n'y a même pas une définition de race... le blanc est 100% blanc, le noir est 100% noir et l'indien est 100% indien, et tous ceux qui ne sommes ni blancs, ni noirs, ni indiens, quoi ? qu'est-ce que nous sommes ? nous ne sommes rien ? parce que moi je ne suis ni blanc, ni noir, ni indien, moi je suis un peu de tout ça [...] et donc c'est ça, comme la salsa qui est un mélange, la race que nous sommes... et dans ce cas moi je parle plutôt de « *salsa brava* » [rude, vaillante] ou « *salsa piquante* », qui te laisse un goût fort dans la bouche qui ne se quitte pas avec la première gorgée d'eau, qui te fait pleurer, qui te fait bourdonner les oreilles, c'est tout un monde et pour nous ça signifie beaucoup ce que l'on fait...

Cheo : c'est quelque chose de très profond... » (janvier 2008, *ma traduction*).

Cette discussion autour des catégories servant à désigner cette musique, ici définie comme commerciale et profondément urbaine — contrairement aux mouvements *soneros*, tant du *son jarocho* que du *son montuno*, qui valorisent les origines rurales — permet de voir comment s'articulent différentes dimensions autour de la question du métissage. La première est celle qui renvoie à l'affirmation d'une forme d'expression culturelle aux influences diverses tout en étant marquée par son héritage africain. Ici, le terme « salsa », souvent déprécié par les intellectuels qui en soulignent le caractère commercial « inauthentique », vient mettre un nom sur un des aspects de ce mouvement culturel transnational qui a été de ne pas chercher à opposer une « musique noire » à une « musique blanche », et d'assumer ce « mélange » expérimenté dans les « barrios *bravos* » latino-américains. Quant aux catégories

---

[133] Littéralement, le terme « *gallego* » signifie « galicien », mais il est employé au Mexique comme manière souvent péjorative de désigner les Espagnols.

[134] *Las Estrellas de Fania*, littéralement les étoiles (vedettes) de Fania, renvoie aux quatre compilations des différents artistes produites par le label Fania Records suite au concert donné en août 1971 au Cheetah à New York, et qui a propulsé la salsa comme genre commercial mondialement connu.

construites à partir du label « afro » (« afro-antillais », « afro-caribéen », « afro-hispanique des Antilles », « afro-latin », etc.), elles viennent mettre l'accent sur l'héritage culturel lié à l'histoire de l'esclavage et marqué par une emprunte rythmique, la syncope. En d'autres termes, l'héritage culturel « africain » est ici ce qui vient donner une couleur particulière à ce mélange.

Mais en même temps, la discussion portant sur la qualification de cette musique soulève un autre questionnement, posé en termes identitaires (« ce que nous sommes »), et qui renvoie à une hiérarchisation des caractéristiques somatiques. Elle dénonce le caractère mixophobe du racisme ordinaire qui, en particulier dans les grandes villes, tend à naturaliser les différences sociales en considérant le teint clair comme supérieur au teint foncé, comme un capital capable d'ouvrir des portes alors que la peau brune est souvent vue comme un handicap qui rend plus difficile l'ascension sociale (Viqueira, 2010). Il n'est plus question ici du « métissage », mais d'une population « métisse », issue du mélange. Ainsi, la réponse de Gonzalo est une tentative d'articuler le mélange culturel au mélange « racial » (« moi je ne suis ni blanc, ni noir, ni indien »), et d'assumer à la fois les influences africaines « peu recommandables » de la musique et le fait de faire partie d'un Nous qui n'est ni Blanc, ni Indien, ni Noir, mais qui est « un peu de tout ça », même si, dans ses propos, aucune catégorie n'est utilisée pour nommer ce groupe (« la race que nous sommes ») dans lequel il se reconnaît.

VALORISATION DE L'HERITAGE AFRICAIN

Cette manière d'assumer le mélange tout en mettant l'accent sur l'héritage africain est particulièrement présente dans les discours des musiciens et des promoteurs culturels de Veracruz qui sont nombreux à expliquer le succès de la musique originaire des Antilles hispanophones dans la région, et en particulier de Cuba, par l'existence d'un substrat culturel qui, même s'il fut longtemps ignoré ou dénié, était en attente de réactivation. On retrouve par exemple sous la plume de Rafael Figueroa qui l'exprime sous cette forme :

> « Etant donné le substrat africain qui existe dans la musique folklorique mexicaine, la musique en provenance des Antilles y a trouvé un terrain favorable pour s'épanouir et s'installer comme chez elle. Si la relation avec l'Afrique a été interrompue avec l'abolition de l'esclavage, le Mexique a continué à être alimenté de musique d'origine africaine à

travers, cette fois, son inscription dans les Antilles. D'une certaine manière, notre identité, exposée à de multiples influences, a su reconnaître dans la musique antillaise un parent proche qu'elle pouvait recevoir sans démarches protocolaires » (Figueroa Hernández, 1996b, p. 35, *ma traduction*).

Cette même idée se retrouve également dans les propos de Gonzalo qui l'exprime pour sa part, parlant de la salsa, à partir d'une autre métaphore, non plus celle de la parenté mais celle, plus mécanique, de la technique de collage entre deux corps :

« Cette influence noire que l'on trouve ici est réelle, et le fait que le cubain, le dominicain, le vénézuélien, le colombien prenne n'a rien de gratuit, c'est qu'ici il y a quelque chose. C'est comme la colle, quand tu arrives à coller quelque chose, c'est bien parce que sur cette face il y a de la colle et sur l'autre il y a aussi de la colle, tu mets ensemble et là les deux ne se quittent plus jamais. Tu peux comparer ça avec cette quantité de manifestations artistiques qui sont aidées par une excessive demande commerciale, collées, et collées, et collées à partir des radios qui te mettent le même morceau jusqu'à quatre fois par heure et ça finit par prendre, ou à la télévision pour que ça prenne, ça prenne, ça prenne et que tu finisses par l'accepter, mais ça, ça n'existait pas du temps du chachacha, du mambo, du *danzón*, et pourtant, d'un seul coup les gens disaient le peu que j'ai écouté a suffit pour me faire bouger... le fait que cette musique ait tant prise et qu'elle se soit tant enracinée dans ces territoires n'est pas gratuit, ça vient de cet antécédent africain qu'il y a aussi ici... » (Entretien réalisé en janvier 2008, *ma traduction*).

Lucia, une autre promotrice culturelle de Veracruz qui a été à l'origine du Festival de Son Montuno et qui est aujourd'hui gérante d'un café-restaurant où se produisent chaque fin de semaine plusieurs formations *soneras* de la ville développe cette idée en la mettant en relation avec la question de la dénégation de l'héritage culturel lié à l'histoire de l'esclavage dans la région. En particulier, elle fait référence à ce qui s'est passé au moment de l'arrivée à Veracruz en mars 1928 du groupe cubain Son Cuba de Marianao qui avait été engagé à La Havane par un producteur mexicain pour travailler une saison dans un théâtre de Mexico et qui aurait tant impressionné les musiciens de Veracruz en amenant le son dans la ville :

« Lucia : Ce groupe de Marianao commence à jouer et les musiciens d'alors se rendent compte qu'eux-mêmes produisent ce type de sonorités sans savoir comment ça s'appelait...

Christian : pourquoi ils jouaient quasiment la même chose sans le savoir ? C'est une question d'héritage commun ?

Lucia : bien sûr... rappelle-toi que dans le port de Veracruz il a beaucoup été question de circulation et de trafic d'esclaves, et tu peux rencontrer des gens qui ont des traits nettement

africains et l'on a des villages aux noms africains comme Mocambo, Matamba, etc., et des mots africains comme marimba par exemple... quand tu demandes à une personne qui habite à Matamba par exemple, ou a Jamapa ou à Boca del Río pourquoi ils ont les cheveux, ce que à Cuba on appelle les « cheveux mauvais » (*pelo malo*) et qu'ici on appelle « cheveux fripés » (*pelo pasita*) et tu lui dis pourquoi tu as les cheveux comme ça et il te répond, "ben parce que mon grand père et mon arrière grand père les avaient ainsi", mais si tu dis que c'est une caractéristique des gens venus d'Afrique, on te dit "non ! ici personne n'est noir !" alors que sa peau est sombre, que ses lèvres sont grosses, que ses narines sont larges [...] on te dit "non je ne suis pas noir, qu'est-ce qui t'arrive ?

Christian : et pourquoi ça ?

Lucia : cette négation vient du fait que le noir a toujours été considéré comme une personne de moindre importance et de moindre qualité... et donc eux te disent "moi je suis habitant de Jamapa, mais je ne suis pas noir..." ou "et bien moi j'ai la peau foncée parce qu'ici il y a beaucoup de soleil", mais surtout, cette même réponse tu la rencontres autant pour les cheveux et la couleur de la peau que pour le jeu des instruments... "bon, à toi qui t'a appris ? — mon grand père — et à ton grand père ? — et bien son père, et à son père, son père...", c'est-à-dire qu'on ne voit pas qu'il y a un héritage culturel et, travaillant sur cette question, on a demandé à beaucoup de gens de la région qui savent jouer de la guitare *tres* sans avoir fait d'école de musique et là on te dit "c'est que mon père en jouait", et en cherchant un peu plus on s'est rendu compte qu'il parlait de ses arrière grands parents et que ceux-ci lui racontaient qu'ils avaient été enchaînés et que beaucoup de gens gardaient les fers et racontaient des histoires sur leur arrière grand père qui s'était échappé du port [...] Et pourtant ces gens résistent à croire qu'ils ont une ascendance noire, alors même que la musique était la même et que ce sont des gens qui immédiatement peuvent la danser, la jouer, la chanter, parce que c'est un héritage culturel... » (décembre 2007, *ma traduction*).

Ainsi, la thèse de la continuité historique et de l'héritage culturel lié à l'histoire commune de l'esclavage est celle qui vient immédiatement à l'esprit pour expliquer la « greffe » — autre métaphore utilisée — de la musique des Antilles hispanophones à Veracruz. Or, on sait aussi par les travaux des historiens qu'avant l'arrivée du *son montuno* tel qu'il était joué par ce groupe en 1928, les musiciens de Veracruz connaissaient le *danzón* et les *sones*. Les marins cubains qui débarquaient régulièrement à Veracruz transportaient avec eux des disques du Sexteto Nacional, du Trío Matamoros et du Sexteto Habanero à la mode dans l'Ile à cette époque. Et ceux-ci étaient écoutés et dansés par les habitants et reproduits par les musiciens locaux (García Díaz, 2010 [à paraître]; Mac Masters, 1995). Sans doute en partie réelle du fait

de la circulation au XIXème siècle d'anciens esclaves libérés entre les deux rives, mais aussi largement mythifiée par les chroniques qui relatent et diffusent des anecdotes issues de témoignages oraux pas toujours recoupés par une mise en relation des sources, cette idée de fond culturel commun lié à la filiation africaine participe d'un processus de revalorisation d'une « racine » africaine longtemps rejetée ou ignorée par la population locale en raison de la forte dépréciation dont elle fut et reste encore l'objet dans certains contextes sociaux.

AFRICANITE ELECTIVE ET CULTURE « CALLEJERA »

Cette insistance sur l'héritage africain en même temps que sur le métissage peut aussi être un choix assumé indépendamment de toute idée de filiation réelle. Pour tenter de comprendre ce phénomène, je me suis intéressé entre 2007 et 2009 à un programme de *son montuno* qui avait lieu chaque fin de semaine dans le centre historique de Veracruz.

Il s'agissait d'inscrire ce travail dans le cadre d'une analyse des expressions identitaires telles qu'elles se donnent à voir au niveau de l'espace public pensé comme « scène » de la vie urbaine, comme lieu de mise en œuvre de principes de civilité, de présentation de soi et de relations avec les autres (Goffman, 1961, 1973). Depuis Simmel et le travail empirique réalisé par Isaac Joseph en France, ce type d'approche microsociologique de la ville s'intéresse à l'expérience du citadin et à ses modes d'exposition aux autres, aux « passants » plus qu'aux « résidents » (Joseph, 1984, 1998; Simmel, 1981).

De ce point de vue, la ville de Veracruz, les places et les ruelles piétonnes du centre historique, les établissements de sorties nocturnes et les larges trottoirs du *malecón* fréquentés par les passants, trouvent un intérêt particulier en ce que tous ces lieux sont investis quotidiennement de musiciens et de danseurs, d'habitués et de touristes de passage qui, dans l'accomplissement même de leur coprésence, produisent scéniquement et rendent interprétables des modes d'identification sociale qui combinent différents registres d'affiliation et de distinction sociale. Si l'étude intensive des cours d'action qui ont lieu dans ces arènes publiques de la vie urbaine locale a déjà fait l'objet de quelques analyses (Aguirre Aguilar, 2001, 2004, 2005), j'aborderai ici cette question à partir d'une petite étude ethnographique visant à restituer les formes d'expression de ce que j'ai appelé un *africanité élective*.

Cette étude porte sur un programme culturel intitulé *Noches de callejón* (nuits de ruelle) qui a lieu chaque fins de semaine au Portal de Miranda, une petite rue piétonnière qui donne sur le *zócalo*, en plein cœur du centre historique de Veracruz. Ce programme a été impulsé par le directeur artistique, chanteur et guitariste du groupe Juventud Sonera, dont le projet initial, inspiré de la sortie du film Buena Vista Social Club, était de réhabiliter la tradition du *son montuno* qui existe à Veracruz depuis la fin des années 1920 et d'y incorporer des éléments modernes pouvant attirer un public jeune (batterie, guitare électrique...)[135].

Ainsi, depuis la parution du disque « ¡Guarachero! »[136], très lié à la tradition afro-cubaine, le leader de Juventud Sonera soigne son look de *popstar* tout en exposant publiquement son intérêt pour le *son*. Ayant laissé pousser ses cheveux et adopté, pour jouer, des guitares électriques de prestigieuses marques américaines, il ressemble de plus en plus à Jimi Hendrix, Lenny Kravitz ou Ben Harper comme son public ne manque pas de lui faire remarquer, multipliant ainsi les références à la culture noire américaine.

Bien que bénéficiant d'autorisations précaires de la part des autorités locales, ce programme n'est pas produit par l'Office de Tourisme de la Municipalité de Veracruz et il n'était pas annoncé dans les agendas culturels de la ville et de l'IVEC jusqu'à une période récente. Pourtant, il est devenu un rendez-vous culturel de la ville attirant chaque fin de semaine un public assidu venant des quartiers populaires. Et il est considéré comme un « produit intéressant » selon les termes d'un ancien coordinateur de l'Office du Tourisme :

> « Juventud Sonera, ça me paraît être un produit très intéressant parce que ça te parle d'un genre comme de quartier, et il y a beaucoup de gens qui viennent les voir, et je vois les fins de semaines l'attroupement que ça produit et c'est quelque chose qui attire l'attention, de passer là et de voir autant de gens entassés qui dansent et écoutent la musique qui se joue au niveau du sol, sans scène... »[137]

---

[135] Ce projet est assez proche de ce que Peter Wade appelle dans le contexte de la musique *costeña* colombienne « *el rescate de lo nuestro* » (la sauvegarde du nôtre) pour analyser le succès du chanteur et guitariste Carlos Vives qui a remis au goût du jour le *vallenato* traditionnel tout en soignant une image de jeune *popstar* « branché » (Wade, 2000).

[136] A Cuba, le nom « *guarachero* » renvoie à un musicien qui compose et chante la guaracha, un genre musical satirique, et qui est vu comme un personnage joueur et qui tombe facilement amoureux.

[137] Entretien avec le Coordinateur de l'Office de Tourisme de la Municipalité de Veracruz, réalisé avec Hettie Malcomson, décembre 2007, *ma traduction*.

De part sa localisation, à la croisée des circuits touristiques et des promenades nocturnes des habitants, cette scène de la vie urbaine de Veracruz constitue un lieu de rencontre entre des passants ordinaires intéressés par ce qui s'y passe, se mêlant aux danseurs, achetant les disques du groupe vendus à la criée, et un milieu d'interconnaissance composé d'habitués, plus ou moins assidus, qui saluent les musiciens en arrivant, forment des petits groupes de sociabilité, se mettent à danser, engagent des conversations... Ceux-ci ne forment pas pour autant un groupe social homogène, ni une unique classe d'âge. Beaucoup ont entre 16 et 30 ans, mais les individus plus âgés, venant seuls ou en couple, ne sont pas moins fréquents. Certains viennent du quartier populaire voisin de la Huaca, d'autres résident dans les *colonias* pauvres et de la petite classe moyenne de la périphérie, ou font partie d'une élite culturelle locale, amateurs de ce type de musique et d'ambiance urbaine. On y retrouve également lors de certaines soirées la plupart des musiciens de la ville qui évoluent dans les domaines du *son jarocho*, du *son montuno*, de la salsa et autre musique tropicale, du *rap* et du *reggaetón*, mais aussi des musiciens de passage à Veracruz, mexicains ou étrangers, qui viennent se joindre au groupe et partager avec les membres permanents de la formation un moment de convivialité musicale.

Parmi tous ces habitués qui fréquentent le Portal de Miranda lorsque joue le groupe Juventud Sonera, se donne à voir, bien que de manière différente chez les jeunes et les moins jeunes, les femmes et les hommes, les danseurs et les musiciens, une forme d'expression qui passe par le fait de partager certains éléments culturels dont les codes peuvent être interprétés, signifiés. Il ne s'agit pas tant de se définir comme « noir » que de se comporter « comme un noir », de danser certaines séquences rythmiques en surjouant la gestuelle et les mouvements chorégraphiques de différentes expressions corporelles renvoyant au monde afro-caribéen.

Il est difficile de rendre compte de toutes les subtilités de cette dimension expressive sans pouvoir montrer ici le matériel ethnographique utilisé, en particulier, outre les nombreuses notes rédigées lors de mes participations à ce programme, la production de petites séquences vidéos des performances de différents danseurs et danseuses, réguliers ou occasionnels. Outre l'intérêt ethnographique de ce matériel permettant de décrire différents styles chorégraphiques, les réactions du public et les interactions avec les musiciens, celui-ci a servi de support pour discuter de ces performances avec différentes personnes afin de voir en quoi celles-ci considéraient qu'elles étaient inscrites ou non dans le registre de l'expression d'une l'africanité.

Le plus souvent, ces manifestations sont identifiées par le public et les musiciens comme un « show » qui se distingue des danses de couple plus traditionnelles. Progressivement, un cercle se forme autour de la personne, le public lance des encouragements, les habitués échangent des commentaires et les musiciens sortent de leur routine, réalisant des improvisations et des solos plus emphatiques. Certaines personnes sont des habitués de ces « shows », à l'instar de Jaina, une jeune fille de 20 ans vivant dans un quartier populaire de Veracruz, dont la couleur de peau et les traits physiques ne sont pas particulièrement identifiés comme « noirs » ou « mulâtres », qui se lance régulièrement dans un « show » lorsque les musiciens interprètent *Pelotero a la Bola* de Carlos Oliva. A la fin, un des musiciens du groupe ne manque jamais de la remercier en annonçant son nom au public et en lançant une petite phrase de commentaire du type « *qué bárbaro como baila esa negra* »[138], comme un soir de juin 2009. Au dire des personnes interrogées sur la performance de Jaina, son style s'inspirerait à la fois de celui des *rumberas* de cabaret et des danses érotiques pratiquées dans les *table dance* en associant de manière stéréotypée sexualité débridée et africanité.

D'autres personnes peuvent se lancer dans des shows, à l'instar de Doña Caro, une vielle dame d'origine modeste de Veracruz qui danse généralement pour les touristes près des restaurants du *zócalo* et vient quelquefois se divertir en fin de soirée au Portal de Miranda. Cette fois, les habitués du programme et les musiciens décrivent sa manière de danser comme « créole » (*criollo*). Cette catégorie est utilisée localement pour désigner les vielles traditions rurales de la Caraïbe, les origines du *son*, le mélange de la guitare espagnole et des rythmes syncopés apportés par les esclaves africains. Ainsi, en plus de susciter l'admiration de ce public averti, la performance de cette dame est décrite comme une expression de ce vieil héritage afro-caribéen de Veracruz.

De jeunes garçons et filles de la ville ou de la région habitués des espaces culturels plus alternatifs mais régulièrement présents lors des *Noches de Callejón* peuvent également entrer dans ce jeu de mise en scène de soi, combinant des signes emblématiques de la Caraïbe noire (dreadlocks, barbe, couleur et style des vêtements...) et des manières de se mouvoir et de danser qui, là encore, et dans un style différent, sont décrites comme des formes d'expression d'une africanité élective. C'est

[138] « Quelle folie comment danse cette noire ».

ce qu'explique Lalo, un garçon de 23 ans issu d'un quartier populaire de Veracruz qui joue des percussions et chante avec ses copains dans les transports urbains, lorsqu'il a besoin d'argent :

> « Moi j'aime bien venir ici au Portal en fin de soirée lorsqu'il y a cette ambiance un peu particulière où chacun rentre un peu dans ce jeu de faire sortir le Noir que tu as en toi (rire)
>
> Christian : tu te définis comme Noir ?
>
> Lalo : non, non, mais nous sommes tous un peu descendants de Noirs, non ? et donc quand tu entends cette musique et que tu te plonges dans cette ambiance, forcément tu te mets à bouger d'une certaine manière...
>
> Christian : de quelle manière justement ? Est-ce que tu peux l'expliciter ?
>
> Lalo : pas vraiment, moi je ne me vois pas... mais si tu prends les potes, Ricardo par exemple il ressent ça plutôt à la manière des Jamaïcains tu vois, reggaeman, tranquille [...], Fallo lui il va être super influencé par le mouvement rap, hip hop et tout [...] et Sara, ma copine, elle elle part dans ces trucs de danse africaine tu vois, c'est vraiment un autre style... » (avril 2008, transcription approximative).

Un autre élément qui ressort de ces observations est que l'expression de cette africanité élective peut quelquefois se combiner avec une frontière sociale : celle qui consiste à se situer vis-à-vis des pratiques de distinction qui marquent fortement l'organisation de la vie nocturne de Veracruz. Par exemple, lors d'une discussion collective sur ce sujet qui a eu lieu dans une des brasseries du *zócalo*, Paco, un jeune artiste qui fréquente régulièrement les différents lieux nocturnes du centre historique de Veracruz exprime à sa manière cette articulation :

> « Moi je préfère vraiment aller là (Portal de Miranda) plutôt que d'aller dans les discothèques bon chic bon genre (*fresas*) du boulevard (bord de mer). D'abord ici c'est de la musique live, et c'est gratuit, tu es dans la rue... tu peux aller et venir, partir boire une bière, aller voir ce qui se passe ailleurs, revenir... disons que ça correspond beaucoup plus à mon état d'esprit, cet esprit "*callejero*" (de rue) justement... c'est vraiment l'esprit de Veracruz... non ? Et puis surtout moi ce que je ne peux pas supporter dans les lieux (*antros*) à la mode, c'est cette manière super codifiée de s'habiller, de marcher, de parler... de regarder les autres, de te faire des remarques sur tes fringues, sur tes fréquentations... bon ils ne sont pas tous comme ça, tu as des endroits plus sympas, plus ouverts on va dire, mais en général c'est plutôt comme ça...
>
> Christian : et ici c'est comment ?
>
> Paco : ben dans ce genre d'endroit tu fais ce que tu veux, tu ne te poses pas la question de savoir si tu es bien ou si tu es mal, à la limite même tu prends un certain plaisir à faire le

contraire, à parler mal, à t'habiller mal, à faire tout ce qui va être pensé comme "mal" par les "gens bien" (*gente bien*)...

Christian : c'est-à-dire ?

Paco : ben fréquenter les lieux populaires, ne pas être avec une fille qui passe son temps à se préparer avant de sortir... quand Julia [sa copine] s'habille un peu "*nice*" tu vois, avec une petite robe, des talons, du vernis à ongle, je lui dis fais gaffe, tu es en train de devenir "*fresa*", et on rigole...

Christian : et il y a une relation avec le fait d'écouter ce genre de musique aux influences afro-caribéennes plutôt qu'autre chose ?

Paco : ben cette musique elle te renvoie avant tout à ce passé du port (*porteño*), des esclaves et des pirates, de la contrebande, toute cette vie nocturne du port, les quais, les dockers, les cantinas populaires autour du marché... et même si moi j'aime bien aussi d'autres genres de musiques et d'ambiances, j'aime bien cette idée de tirer du côté de ce que les "gens décents" rejettent plus que tout... » (juin 2008, transcription approximative).

En d'autres termes, il est question ici de partager avec les autres certaines pratiques culturelles pour les transformer en signes. Signes, pourrait-on dire, qui ne relèvent pas seulement d'une culture « populaire », mais d'un mode de vie qui se situe à distance des cadres normatifs fixés par la « bonne société » locale ("*gente bien*"). Signes, en d'autres termes, de non alignement avec les gens « *nice* »[139] qui fréquentent certains bars à la mode et « parlent en zozotant »[140] pour accentuer la distinction sociale, ou qui ont fait le choix de déserter le centre de Veracruz pour y préférer les lieux plus cosys de la municipalité voisine de Boca del Río, où se retrouvent désormais les « *fresas* »[141] de la région dans leur volonté affirmée de redoubler la distance sociale d'une plus grande séparation spatiale[142]. Signes enfin qui, en adoptant les mouvements corporels sexuellement explicites de la danse africaine et de la « *rumbera* », marquent un

---

[139] Terme emprunté à l'anglais et employé localement pour désigner ou auto-désigner la « *gente nice* » que l'on voit dans les magazines people ou plus modestement dans les pages « sociales » des quotidiens régionaux.

[140] L'expression en espagnol « *hablar con la zeta* » est localement utilisée pour parler des Espagnols qui prononcent les sons « c » et « z » de manière distincte des sons « s », ce qui ne se fait pas au Mexique en général, sauf précisément pour évoquer avec un certain snobisme ses origines espagnoles. On peut dire également « *hablar agallegado* », « *hablar como gallego* » ou « *hablar gachupín* », « *gallego* » et « *gachuchín* » étant précisément des termes, souvent péjoratifs, servant à désigner les Espagnols ou les origines espagnoles des habitants locaux.

[141] « Jeunes de bonne famille » ou, de manière plus péjorative « fils à papa » dans la taxinomie locale.

[142] Par exemple, une jeune fille slovaque de 17 ans que fréquentait sporadiquement le chanteur de Junventud Sonera en juin 2008 et qui était à Veracruz dans le cadre d'un échange d'élèves de terminale organisé par le Rotary Club nous expliquait, quelques jours avant son départ pour l'Europe, qu'elle avait passé l'année scolaire dans une famille d'accueil de Costa de Oro, un des quartiers résidentiels les plus « chics » de Boca del Río. Durant l'année, les fins de semaine, elle a eu de nombreuses occasions de sortir avec ses copains et copines d'école, mais elle n'est jamais allée dans le centre de Veracruz que son entourage lui conseillait fermement d'éviter. Intéressée depuis son enfance par la danse africaine, elle s'est inscrite en arrivant au cours dispensé par l'IVEC, mais elle n'a jamais pu y aller tant les pressions de sa famille d'accueil étaient fortes.

commun écart avec ce que l'on appelle aussi les gens « décents » (*gente decente*) et dont une des caractéristiques consiste précisément à rendre manifeste la distance morale avec les gens « ordinaires » (*corriente*)[143] et à gommer tout ce qui peut apparaître comme des signes d'africanité dans leur manière de se présenter aux autres.

Ici, la mise en scène de traits physiques, des postures, gestuelles et des esthétiques puisant dans les différents registres culturels évoquant l'héritage africain est une manière de signifier son empathie avec cette culture *callejera* (de rue) qui réinterprète à sa manière les frontières ethniques et entretient une relation élective avec l'Afrique et les Amériques noires. Et c'est aussi une façon de se situer dans un rapport de classe qui s'exprime à partir des signes attribués localement aux différentes « origines » du métissage. Danser « comme un noir », tout comme « parler en zozotant » sont des marqueurs sociaux qui reposent sur la croyance partagée dans les origines communes qui forment la société locale. Cette croyance peut être plus ou moins acceptée ou reniée, et les traits culturels et physiques qui lui sont associés, plus ou moins exhibés ou masqués, noircis ou blanchis. C'est bien en ce sens que les expressions d'une « identité noire » observables dans ces contextes ne s'opèrent pas *en dépit*, mais *du fait même* d'une représentation du métissage qui consiste à faire sans cesse référence à l'une ou l'autre de ses différentes « racines » et qui amène les individus à se positionner socialement, physiquement et culturellement vis-à-vis de la supposée « racine africaine ».

[143] Les expressions « *gente fea* », « *gente corriente* », « *gente vulgar* », « *gente coloniera* » servent toutes dans la taxinomie locale à désigner les gens pauvres, non distingués, vulgaires provenant des quartiers populaires de Veracruz.

Les frontières de la domination

Il s'agit ici d'appréhender les mécanismes entremêlés de production et de reproduction des différences et des distinctions sociales, ethniques et de genre tels qu'ils se donnent à voir dans les expériences quotidiennes de la vie sociale dans la ville de Veracruz. Les travaux portant sur la question du racisme au Mexique[144], et en particulier sur le racisme envers les populations noires, sont encore peu nombreux[145]. Dans *Blacks in Colonial Veracruz*, Patrick J. Carroll a bien décrit la marginalité sociale dans laquelle étaient maintenus les Africains et leurs descendants à l'époque coloniale et les manières par lesquelles le racisme et l'ethnocentrisme des Espagnols affectaient leur vie quotidienne et leur mode de pensée (Carroll, 2001). Dans les travaux portant sur la situation actuelle, la question de l'expérience douloureuse de la « coexistence raciste » (Hoffmann, 2008) commence à peine à être prise en considération comme un des éléments de production de la différence. Quelques travaux portent en effet sur les expressions racialisées des identités et sur les expériences récurrentes et répétées des discriminations et du racisme dans la vie quotidienne au Mexique (Moreno Figueroa, 2006, 2008, 2010 [à paraître]). Ils permettent de pointer le fait que le racisme ordinaire repose sur des hiérarchies sociales et économiques ainsi que sur une division sexuelle *et* raciale du travail et des

---

[144] Comme le souligne bien Alicia Castellanos Guerrero, le métissage a longtemps été au Mexique le noyau dur des discours idéologico-politiques de légitimation de l'intégration forcée par les intellectuels, les fonctionnaires de l'Etat et les anthropologues impliqués dans le mouvement indigéniste. Et ce n'est que récemment que les chercheurs travaillant sur l'idéologie du métissage en révèlent son caractère excluant (Castellanos Guerrero, 2000). Voir également Barabás, 1979; Castellanos Guerrero, 2000, 2001, 2008; Castellanos Guerrero et Sandoval, 1998; Desacatos, 2000; Gómez Izquierdo, 2005; Knight, 1990; Molina, 1995.

[145] Cette question est pourtant apparue avec une acuité particulière sur la scène publique nationale et internationale en 2005, suite à deux « affaires » survenues à quelques semaines d'intervalle et — ce qui n'est pas anodin — qui ont éclaté dans le cadre des relations diplomatiques et commerciales entre le Mexique et les Etats-Unis. La première est survenue en réaction à une déclaration du président Vicente Fox en mai 2005 qui, pour justifier l'importance de la présence de l'immigration mexicaine aux Etats-Unis face aux mouvements sociaux et aux projets de loi visant particulièrement les immigrants mexicains, défendait leur utilité sociale en expliquant qu'ils faisaient le travail que « même les noirs ne voulaient pas faire ». Le seconde est survenue en juillet 2005 suite à l'émission par le service postal mexicain d'une série de cinq timbres en hommage à une bande dessinée populaire créée dans les années quarante autour du personnage de Memín Pinguín, jeune noir stéréotypé vivant avec sa mère à Mexico et faisant les 400 coups avec ses copains tout en étant l'objet de moqueries sans que celles-ci n'aient été perçues au Mexique comme racistes. Là encore, c'est depuis les Etats-Unis, à partir d'une déclaration officielle émanant du porte parole de la Maison Blanche que l'affaire a éclaté, dénonçant cette image qui ridiculise les traits physiques et la couleur de peau, le caractère et les relations familiales des populations noires. Trois ans plus tard, « l'affaire Memín Pinguín » s'est trouvée de nouveau au cœur des débats médiatiques suite à une plainte déposée à Houston par une femme noire américaine contre la vente de la bande dessinée dans les magasins de la chaine de grande distribution Wall-Mart. Elément de la culture populaire mexicaine et/ou révélateur des préjugés raciaux qui offensent la population afro-descendante, l'interprétation de cette affaire a fait l'objet de nombreux commentaires dans la presse de la part des intellectuels et des chercheurs travaillant sur les populations d'origine africaine au Mexique (Lomnitz, 2005; Monsiváis, 2008; Vaughn et Vinson III, 2008; Velázquez, 2008). Quelle que soit les points de vue exprimés, elle aura été, avec le « faux pas » du président Vicente Fox, l'occasion de débattre de la question du racisme et d'en faire un objet d'étude recevable et digne d'intérêt.

rôles sociaux qui, comme l'ont bien montré les études sur le genre aux Etats-Unis, assigne prioritairement les travaux domestiques les plus socialement dévalorisés aux femmes appartenant aux minorités racialisées tout en les excluant de la norme dominante de la féminité (Nakano Glenn, 1992).

C'est précisément cette imbrication des frontières de la domination qui a fait l'objet d'une attention particulière dans la ville de Veracruz, en prenant en compte les catégories idéologiques et historicisables de « sexe », d'« origine » et de « classe », les normes dominantes qu'elles produisent (en matière de beauté, de moralité, de sexualité, d'intelligence...), leur manières de se générer mutuellement et d'apparaître comme les signifiants mouvants des unes et des autres (Dorlin, 2009, p. 16).

Pour cela, on verra comment les vieilles catégories issues de la période coloniale fonctionnent toujours comme des catégories de sens commun servant à marquer les différences et à naturaliser les rapports de domination qui se jouent dans l'espace urbain à travers des formes d'exploitation, de subordination, de normalisation du pouvoir et d'altérisation. Enfin, on se plongera à nouveau dans l'univers de la ville nocturne, non plus cette fois pour explorer les modes d'expression d'une africanité élective, mais en nous focalisant sur une discothèque spécialisée dans le reggaetón, connue de tous dans la région et dans laquelle les expressions de la domination et les formes d'humiliation publiques qui en résultent sont érigées en spectacle chaque fin de semaine depuis plus de vingt ans.

DIVISION SOCIALE ET DIFFERENCIATIONS ETHNIQUES DANS LA VILLE

Une catégorie quelquefois utilisée de manière allégorique pour rendre compte de la société contemporaine au Mexique est celle de « société de castes ». Celle-ci renvoie à une vision hiérarchique de la société, basée sur les tentatives coloniales de fonder des lignages distincts en fonction des origines européennes, mésoaméricaines et africaines, dotés d'une série de prescriptions et proscriptions comme dans les domaines des mariages, des services domestiques, du choix de certaines professions, des manières de se comporter et de se présenter aux autres, etc. Jamais très effectives comme système d'ordonnancement social à l'époque coloniale, les castes continuent d'alimenter les représentations hiérarchiques de la société. C'est ce que décrit bien, à partir de son expérience personnelle, une sociologue originaire de Veracruz :

« Quand je parle de société de castes, il est question évidemment d'une allégorie... Mais ce que l'on voit beaucoup dans la ville de Veracruz et que j'ai vécu ici durant mon enfance c'est : les personnes qui vont dans tels collèges, les personnes qui vivent dans telles partie de la ville, les personnes qui ont tels noms de famille et les personnes qui se montrent d'une certaine manière... et quand je dis qui se montrent d'une certaine manière, je parle de la couleur de peau, je parle de la manière de vivre, de la consommation et de la consommation très liée aux apparences [...] Et moi je me souviens bien, j'allais dans un collège de nonnes qui, à une certaine époque avait été pour les filles de la classe supérieure, haute [...], mes tantes ont étudié là-bas, ma mère a étudié là-bas, et quand moi j'y étais c'était plutôt pour des personnes de la classe moyenne-supérieure parce qu'il y avait alors d'autres collèges pour les filles riches de Veracruz et dans ces collèges de filles riches de Veracruz il y avait des personnes avec des noms de famille étrangers, claires de peau (*guëras*), et les personnes à la peau brunes (*morenas*) étaient très susceptibles, il y avait un peu cette attitude de "je ne comprends pas pourquoi tu es ici" ou "je ne comprends pas pourquoi mes enfants doivent être avec des gens ainsi, comme toi". Et oui, c'était très criant, de qui était invité aux fêtes infantiles, de qui était ami de qui, de savoir avec qui s'est marié untel, c'est ça que je veux dire par système de castes, de qui travaille avec qui, qui est employé de qui... Ou par exemple, des commentaires que j'entends toujours dans mon entourage familial, encore hier, à propos d'un mariage de quelqu'un qui a un nom de famille très célèbre à Veracruz et on disait : "ah c'est que la fille oui elle est coquette (*mona*[146]), mais je ne sais pas pourquoi il ne s'est pas trouver quelqu'un de sa classe", "pourquoi il s'est trouvé quelqu'un de vulgaire", "pourquoi il s'est trouvé quelqu'un de pauvre et qui était enseignante, comment c'est possible ça !" Et ce type de commentaire je continue de l'entendre... et donc c'est à ça que pense lorsque je parle de système de castes à Veracruz... »[147]

Ce type d'expression morale de la division sociale de la société basée sur les origines, les apparences, la couleur de peau, la manière de s'habiller et de se comporter, la profession que l'on exerce, les lieux que l'on fréquente ou que l'on ne fréquente pas, le moyen de transport public ou privé que l'on utilise pour se déplacer dans la ville, la manière de « mener » le personnel de maison n'est pas propre à Veracruz et se retrouve de manière tout aussi marquée dans la plupart des quartiers huppés des grandes villes mexicaines. Il relève de pratiques de distinction sociale qui

---

[146] Le terme « *mona* » ici employé joue volontairement sur l'ambigüité des deux sens de son usage local. « *Estar mona* » veut dire être jolie, coquette, mais il peut vouloir dire aussi être vulgaire, ordinaire, faire partie de la « *gente fea* » (gens laids), renvoyant au sens premier de « *mona* » qui est la femelle du singe. Ainsi, jouant sur tous ces sens, une expression couramment employée dans ce type de milieu social consiste à dire : « *Aunque mona se vista de seda, mona se queda* » (« le singe est toujours singe, fut-il vêtu de pourpre »).

[147] Entretien avec Ishtar Cardona, novembre 2008 (*ma traduction*).

peuvent s'appuyer sur des visions ethniques de la différence, que celles-ci soient fondées sur les apparences phénotypiques ou sur des traits culturels.

Cette division sociale et ethnique peut s'exprimer de multiples manières dans la ville, à commencer par les grandes manifestations festives et par le carnaval qui est pourtant supposé se caractériser par un renversement de l'ordre social. Ainsi, comme le constatait Juan Antonio Flores Martos à partir d'une analyse réalisée par une de ses informatrices, l'opposition entre « *gente bonita* » (gens beaux) et « *gente fea* » (gens laids) est souvent rendue manifeste à partir d'une autre opposition qui marque l'organisation des grands défilés du carnaval entre ceux et celles qui sont « en haut », sur les chars allégoriques, qui ont une vision panoramique du défilé et qui ne se déplacent pas à pieds, et ceux qui sont « en bas », qui évoluent dans les *comparsas* en représentant leur quartier, leur entreprise, leur syndicat ou un groupe d'amis et qui se déplacent en marchant (voire quelquefois en courant quand il s'agit de rattraper le retard) le long des sept kilomètres que constitue le corso. Voici comment cette personne analysait la situation :

> « En observant le carnaval ces dernières années, ça m'a beaucoup surpris de voir la différence dans la participation des gens. Regarde, d'un côté, tu peux voir des gens qui vont dans les *comparsas* en marchant, qui profitent du carnaval pour représenter leur groupe et leur quartier et pour qui le carnaval c'est danser, s'éclater, boire de l'alcool, et qui sont des "gens laids" dans le sens où c'est des gens du peuple, des *colonias*, des *morenitos* (à la peau brune), et des gens qui physiquement ne ressemblent en rien aux personnes de là "Société" de Veracruz, aux filles "*nice*". Ensuite, tu regardes en haut, les chars, et tu ne vois que des gamines et des gens qui ne sont que des gens beaux, tu les vois en haut des chars allégoriques, certains dansant et d'autres qui bougent à peine, qui n'ont pas à se faire tout le parcours en marchant, sans se fatiguer comme le peuple qui va dans les *comparsas*. Et ces filles se distinguent parce qu'elles sont grandes et plus claires de peau et elles voient tout le monde et les *comparsas* de loin, et d'en haut » (cité dans Flores Martos, 2004b, p. 493, ma traduction).

Il est d'ailleurs intéressant de noter que cette manière de percevoir la différence socio-ethnique s'est déplacée dans l'histoire du carnaval. Institutionnalisé en 1925 par la création d'un Comité de carnaval constitué des clubs sociaux et des principaux groupes de pouvoir de la ville, celui-ci s'est d'abord focalisé sur la figure de la reine, appelée à cette époque « Reine de la Beauté ». Celle-ci était élue parmi les jeunes filles des familles possédantes de Veracruz qui pouvaient bénéficier de conséquents soutiens

financiers (le Rotary Club en 1925) et politiques. Ainsi cette festivité a d'abord été pensée comme un « carnaval de clubs » par l'élite sociale de la ville qui souhaitait faire de sa reine la plus prestigieuse des reines de salon. Dès l'année suivante, les entreprises de réappropriation de cette fête par le secteur populaire qui en avait été exclu en 1925 ont donné lieu à la mise en scène d'un autre personnage sous l'initiative du puissant Syndicat des chemins de fer. Parodiant le nom du Club Rotary en jouant sur l'esprit grotesque des carnavals populaires, celui-ci a créé son propre club appelé Club Roatán (nom de la qualité de banane la plus ordinaire commercialisée au Mexique) dans le but d'organiser un concours pour la nomination d'un « Roi laid » (*Rey feo*) de manière à ce que les secteurs populaires de la ville aient aussi un personnage auquel s'identifier en inversant la logique de la beauté telle qu'elle fut imposée par l'élite pour en faire une « esthétique de la laideur » (Flores Martos, 2004a). Plus tard, en réussissant à imposer le nom de « Roi de l'allégresse » (*Rey de la alegría*) ainsi qu'un système d'élection impliquant, comme pour la reine, la nécessité d'obtenir des soutiens financiers de plus en plus importants, le Comité a fini par réduire cette distinction reine-beauté-élite-peau claire *versus* roi-laideur-peuple-peau brune qui avait fortement marqué l'imaginaire du carnaval. Et la différence significative pour les observateurs extérieurs comme pour les participants est devenue celle qui oppose désormais le carnaval des chars allégoriques et le carnaval des *comparsas*.

Une autre manière d'exprimer cette division sociale dans la ville passe par un autre type de distinction tout à la fois sociale et ethnique, fondée cette fois sur l'attribution différentielle de traits culturels. C'est ce que l'on constate par exemple dans la manière d'opposer la « culture fermée » des « *fraccionamientos* » et la « culture ouverte » des « *colonias* » dans l'histoire du développement urbain au Mexique et de relier cette opposition à une frontière entre « blanc » (ou « espagnol », « *güero* », « *gallego* »...) et non « blanc ». C'est ce que décrit par exemple un enseignant d'ethnographie urbaine de Veracruz et qui réalise chaque année des travaux sur ce thème avec ses étudiants :

> « Le *fraccionamiento* Reforma a commencé à être habité par de purs Espagnols et leurs familles, ils étaient Blancs (*Blancos*)... et c'est devenu le *fraccionamiento* le plus exclusif de Veracruz dans les années 1960-70... et actuellement c'est un *fraccionamiento* de classe moyenne, détérioré, qu'ils sont en train de rénover, qui a quelques rues très jolies mais qui sont peu fonctionnelles parce que si tu regardes bien ce qu'ils ont fait du côté de la rue Isabel la Católica, il ont mis des tables avec des dessins pour jouer aux dominos et aux échecs,

chose que personne ne va faire là-bas parce que la culture des habitants du *fraccionamiento* n'est pas tant ouverte que celle des gens du Barrio de La Huaca ou des *colonias*, ils sont plus sur le modèle du confort que de celui de la culture ouverte. [...] Celle-ci se reproduit sur les petites places publiques du centre historique et dans les *colonias* de la périphérie. Si tu observe ces quartiers dans l'après-midi, tu vas voir les enfants jouer dans les ruelles et les gens bavarder jusqu'à 9 ou 10 heures du soir dans la rue, et tu vas voir aussi comment la majorité des artisans vivent dans ces quartiers, ceux qui font les *pignatas* tu vas les voir passer, ceux qui font les glaces tu les vois passer, ceux qui font les *tamales*, ils passent tous par ici, et c'est une culture quotidienne, tous les jours ils descendent d'ici vers le centre [...] et tu vas voir aussi des gens qui installent leur atelier dans la rue [...] et ça c'est une culture qui nie en partie la culture espagnole qui est une culture fermée...»[148]

Ainsi, deux cents ans après l'indépendance du Mexique et alors même que la catégorie « métis » fonctionne bien lorsqu'il s'agit de différencier de manière plus large le monde de la ville, « métis », des petites communautés rurales « indiennes » ou « afro-mexicaines », cette frontière entre « espagnols » (ou « blancs ») et non « espagnols » (ou non « blancs ») reste toujours présente et mobilisée pour souligner les distinctions sociales et ethniques qui font références aux différentes « origines » du métissage. Demandant des précisions sur cette frontière et ses formes d'expression, le même interlocuteur en vient à décrire les manières différenciées de mettre en avant la bravoure ou le pouvoir de domination lors des festivités publiques, autre manière de mobiliser des caractéristiques culturelles pour produire de l'ethnicité :

Christian : mais quand tu dis « les Espagnols », tu veux dire que cette frontière entre « Espagnols » et non « Espagnols » existe toujours aujourd'hui, les gens la reconnaissent ?

Montoya : oui bien sûr, les Espagnols ne font pas de calembours, ils ne connaissent pas le jeu linguistique du calembour et ils ne permettent pas non plus les sobriquets, non, tu dois leur dire Monsieur Rodríguez ou Monsieur Fernández mais tu ne peux pas leur dire « face de fil de fer » ou « tête à claques », « le gros », « le petit », « le maigre », « le noir », « *el niche* » (le noir) parce que immédiatement il y a une répression implicite... [...] Maintenant il faut aussi préciser ce truc des injures, par exemple si tu vas voir dans les fêtes de rues, tu vas voir qu'on chante les « *mañanitas jarochas* »[149] aux gens, que c'est une atteinte à la mère,

---

[148] Entretien avec Miguel Ángel Montoya, septembre 2009, *ma traduction*.

[149] *Las mañanitas* est un chant mexicain dédié à une personne pour son anniversaire ou sa fête. *Las nañanitas jarochas* est une réadaptation de ce chant dans une version volontairement injurieuse et infamante qui consiste à s'adresser à la personne de manière dépréciative et à insulter sa mère : « Voici les *mañatitas*/ que chantait le roi David/ aux jeunes filles grosses (ou noires, ou laides... selon les versions adaptées à la personne)/ c'est pour ça qu'on te la chante à toi./ Le jour de ta naissance/ ta mère était très paniquée/ en voyant que tu ressemblais/ à un voisin de ton père. [...] Et aujourd'hui, pour le jour de ton saint, vas-y, nique ta mère ! » (*ma traduction*).

c'est une insulte [...] mais avec cette idée que celui qui est insulté va pouvoir vivre plus longtemps, et alors qu'on insulte sa mère il ne va pas s'énerver, il va le prendre bien et répondre de la même manière, de manière vaillante, et ça tu ne vas pas le voir dans une fête des Espagnols...

Christian : Mais alors c'est quoi « une fête des Espagnols » ?

Montoya : La Covadonga, eux font une fête pour la Vierge de Covadonga, ils célèbrent sa fête avec des *gaitas* [...]. Les Cavalcades, qui ont à voir avec la colonisation et avec l'usage du cheval qui était interdit aux Indiens et aux Noirs, les Espagnols avaient des chevaux mais la population autochtone et esclave n'avait pas le droit de monter à cheval, et donc la Cavalcade, c'est la présence du pouvoir rural dans l'arrière pays, c'est une démonstration du pouvoir et c'est avoir le meilleur cheval, le plus élégant et le sortir à une cavalcade avec ton fils ou ta fille, et c'est évidemment une manière de montrer qui est le plus fort, le plus beau, d'occuper l'espace... aujourd'hui cela ne se fait plus que de manière festive avec ces cavalcades qui ont un sens profond de classe et de domination... »[150]

Les mécanismes qui sont à l'œuvre dans ces phénomènes ne sont pas propres à Veracruz, même s'ils peuvent prendre des formes, comme dans le cas du carnaval, qui renvoient à l'histoire de cette ville et de la manière dont se sont exprimées localement les relations de pouvoir. D'autre part, les catégories à partir desquelles se marquent ces frontières sociales et ethniques sont assez semblables à celles qui servaient à la reproduction des formes de domination qui ont traversé l'époque coloniale. L'opposition entre « personnes décentes » (*gente decente*) et peuple « *desmadrozo* » (licencieux) ou entre « *gente bonita* » (personnes jolies) et « *gente fea* » (personnes laides) sont les mêmes que celles que décrivait Guillermo Bonfil dans son analyse de la reproduction au fil du temps et malgré l'indépendance et la révolution, d'une histoire coloniale dont les traces sont toujours présentes au sein de la société mexicaine (Bonfil Batalla, 1990, p. 10-11). De même, les catégories « espagnol », « indien » et « noir » qui renvoient aux origines du peuplement colonial et aux différentes « racines » du métissage continuent à être d'usage constant dans la manière de rendre compte de l'organisation de la vie sociale. Dans les propos cités ci-dessus, celles-ci trouvent leur sens dans des processus de distinction sociale. « Les Espagnols » sont alors ceux qui s'emploient à maintenir une frontière avec les gens du peuple, vus comme « mal éduqués », « licencieux », de peau plus brune ou plus noire, « laids », selon des critères qui définissent la beauté en fonction de la couleur de la

[150] Entretien avec Miguel Ángel Montoya, septembre 2009 (*ma traduction*).

peau, allant du plus clair au plus foncé, etc. Et les réponses collectives, comme celle qui est passée par l'organisation du concours pour la nomination d'un « Roi laid » par les secteurs populaires de la ville dans le cadre du carnaval contribuent finalement à renforcer cette frontière. Tout se passe comme si le processus bien réel qui consiste à passer du statut d'« indien » ou de « noir » à celui de « métis » en entrant dans la ville et en acquérant le bagage socioculturel de ce dernier (Nutini, 1997; Wagley, 1994) était indépendant des mobilisations de critères ethniques fondés sur les traits culturels ou les caractéristiques somatiques, tels qu'ils sont à l'œuvre dans les logiques intra-urbaines de distinction sociale. En d'autres termes, et paradoxalement, c'est bien une autre logique d'ethnicisation qui se développe ici, non pas celle qui consiste à marquer une différence qui serait bien établie entre « indien » ou « noir » et « métis », mais celle par laquelle la division sociale s'appuie sur des critères culturels et somatiques qui favorisent en retour une vision ethnique de la société urbaine. Dans ce qui suit, je tenterai d'illustrer et de prolonger cette analyse en y introduisant les questions de genre et de sexualité à partir d'une étude de cas portant sur une discothèque de Veracruz.

CAPEZZIO, « *LA CASA DE LA RAZA* » OU LE THEATRE POPULAIRE DES TEMPS MODERNES

Capezzio est une discothèque située à la frontière entre le centre de la ville et les quartiers populaires de la périphérie occidentale de la municipalité de Veracruz. Ouverte au début des années 1980 au moment où la salsa constituait localement la musique populaire de la classe ouvrière liée à la vie du « *barrio* », elle a été la première de la ville à se convertir au *reggaetón* dès le milieu des années 1990, à adopter le style propre à ce genre musical, proche du *rap*, faisant de « la » femme, souvent présentée d'un point de vue machiste, un des thèmes de prédilection, et du langage obscène, grossier, volontairement licencieux et vulgaire tel qu'il se pratique par les jeunes dans la rue des quartiers populaires une de ses marques de fabrique.

Le concept actuel de la discothèque vient renforcer cette idée de culture ouvrière. La façade de l'édifice représente une usine avec ses cheminées et son portique d'entrée et le logotype symbolise un jeune danseur de hip-hop à l'intérieur d'un engrenage.

Figure 22 : Façade de Capezzio Disco

Sources : www.capezzio.com.mx

Figure 23 : Logo de Capezzio Disco

Source : www.capezzio.net

Cette dimension est encore accentuée par le slogan donné à cet établissement nocturne, connu de tous localement, en partie grâce à une chanson d'un groupe de *reggaetón* de Veracruz La Dinastía comme « *la casa de la raza* » (la maison de la race). Le terme de « *raza* » joue ici sur plusieurs sens. Il renvoie bien sûr à « *la raza* », expression qui, depuis José Vasconcelos sert à désigner le produit du métissage et la création du peuple mexicain vu comme une « nouvelle race » (Vasconcelos, 1925). Il renvoie également à la manière de désigner l'ensemble des personnes d'origine hispanique et en particulier mexicaine aux Etats-Unis, au développement de mouvements politiques tels que *La Raza Unida*, ou d'associations visant à réduire la pauvreté et les discriminations telles que le *National Council of La Raza*. Mais il évoque surtout un autre sens qui est sans doute le sens premier de cette catégorie en Amérique latine qui existait avant la racialisation du XIXème siècle, celui qui, durant la colonie renvoyait à un « nous » qui désignait « la masse » en s'opposant à l'élite. Or, si ce sens de « *la raza* » est bien le plus ancien et s'il a été dévoyé par le racisme scientifique du XIXème siècle, il n'a jamais pour autant disparu et il a même repris de sa force dans la seconde moitié du XXème siècle. Par exemple, dans les formes de résistance culturelle *chicanos* nées aux Etats-Unis dans les années 1960 face à la culture dominante américaine et européenne, leur réactivation dans les années 1990-2000 à partir de l'émergence d'une esthétique revendicative proprement urbaine (Alaniz et Cornish, 2008; Goldman, 1997) et leur réappropriation dans les quartiers populaires où « *la raza* » est devenue une manière pour les jeunes de s'auto-désigner positivement comme faisant partie des *colonias*, à savoir de tout ce secteur populaire des villes où s'est développée une culture de la rue avec son langage, ses valeurs, ses codes de conduite et, dans bien des cas, une passion partagée pour le *reggaetón*. Et c'est bien ainsi, en signe de bienvenue, que Juan Santiago, animateur et administrateur de Capezzio Disco à Veracruz, effectue généralement son entrée en scène en saluant la

présence de tous ces jeunes qui viennent des différentes *colonias* de la ville, citant les noms de chacune d'entre elles.

Mais si Capezzio est délibérément orienté vers cette jeunesse populaire toujours très nombreuse les soirs de fin de semaine à l'intérieur comme à l'extérieur de l'établissement qui peut contenir jusqu'à 1500 personnes, c'est aussi un lieu pensé pour accueillir une clientèle de niveau social plus élevé. Ainsi, contrairement à d'autres discothèques qui, comme La Casona à Boca del Río, sont identifiés comme des lieux de sortie de la clientèle « *fresa* » (snob) appartenant à la classe moyenne et supérieure, ou au contraire comme Barrica à Veracruz qui accueille un public plutôt populaire toutes générations confondues, le principe de Capezzio consiste, selon les gérants de l'établissement, à attirer des personnes de différents niveaux sociaux qui aiment le *reggaetón* et le type d'ambiance que génère ce genre musical. Et si cela exclut de fait une grande partie de l'élite culturelle de la ville qui considère cette musique comme un sous produit commercial indigne de faire partie de la catégorie « culture populaire », ce n'est pas sans déplaire à tout un secteur de la classe moyenne et supérieure attiré par la culture de divertissement et dont le puissant pouvoir économique s'exprime d'autant mieux qu'il trouve à s'exhiber à travers toutes sortes de pratiques de consommation et de distinction, de marquage et de franchissement des frontières socio-ethniques. De là l'importance d'une analyse en termes de classe sociale dans la compréhension et les usages sociaux de cette catégorie de « *raza* » qui renvoie à cette masse « *desmadroza* » (licencieuses) qui provoque l'admiration distante et ironique de l'élite sociale de laquelle elle se distingue.

Capezzio Disco est donc aussi la « *casa del reggaetón* » (maison du *reggaetón*), autre slogan et véritable réputation acquise au fil des années grâce en partie à deux éléments qui permettent de situer d'emblée comment s'articulent les questions de genre et de sexualité dans ce qui fait l'attrait de cet établissement. Le premier est la promotion de groupes de *reggaetón* issus des *colonias* de Veracruz, composés de jeunes garçons délibérément « machos », qui ont fait leur débuts sur cette scène avant de se lancer, pour certains, dans des carrières nationales à l'instar de La Dinastía, Krisstal, Lirica Urbana, Evhan, etc. Le second est la présentation régulière des exhibitions de groupes de danse, composés de jeunes filles, elles aussi originaires des quartiers populaires de la ville, comme S.T.A.R.S, Las Divinas ou Las Chicas Bombastik, prises dans une relation de pouvoir qui les incite à jouer les rôles de bombes sexuelles. Rappelons avec Michel Foucault que « ce qui définit une *relation*

de pouvoir, c'est un mode d'action qui n'agit pas directement et immédiatement sur les autres, mais qui agit sur leur action propre. Une action sur l'action, sur les actions éventuelles, ou actuelles, futures ou présentes ». Ainsi, *l'exercice du pouvoir* est « un ensemble d'actions sur des actions possibles ; il opère sur le champ de possibilité où vient s'inscrire le comportement de sujets agissants ; il incite ou il limite, il rend plus ou moins probable » (Foucault, 2001, p. 1055 et 1056). Les jeunes filles qui forment ces groupes de danse ont dans l'ensemble bien intégré cette emprise qui les conduit à se montrer toujours plus provocatrices sous peine de devenir invisibles. « C'est ce qui plait », « c'est ce qu'il faut faire pour arriver à se faire remarquer dans ce milieu » disent-elles. Contrairement à d'autres qui décident de rester en retrait, elles choisissent de rentrer dans le jeu, mais dans un jeu qui est largement pré-formaté par cette relation de pouvoir qui oriente leur propre action dans cette direction.

Capezzio est aussi et surtout un lieu connu pour les performances réalisées chaque nuit de fin de semaine par son animateur vedette, Juan Santiago, qui transforme durant presque deux heures la discothèque en véritable salle de spectacle dont il est à la fois le régisseur, le metteur en scène, le maître de cérémonie et le principal acteur de ce qui est appelé « le show ». C'est en cela que Capezzio peut également être vue comme un théâtre populaire des temps modernes. Tout comme le théâtre *bufo* cubain présent au Mexique dans le seconde moitié du XIXème siècle[151], le spectacle consiste à présenter des numéros comiques ou *sketches* entremêlés de concours où participe le public, d'interventions de Juan Santiago ou de ses amis et collaborateurs — *la banda jarocha* —, etc. En d'autres termes, il constitue une tribune pour parler de la vie sociale locale et partage les mêmes caractéristiques formelles que le théâtre *bufo* : usage de la caricature et des déguisements sous toutes leurs formes (costumes, quiproquos, mensonges, etc.), propos non moralisateurs, insistance sur la vie quotidienne (la rentrée des classes, les histoires entre compadres, les disputes familiales, le carnaval...), pratique de la satire et de la raillerie, mise en scène de personnages configurant des types populaires, insistance sur l'idée de la performance scénique et instantanée, sans prétention littéraire. Enfin, comme dans le théâtre *bufo*, les acteurs peuvent interpréter des rôles qui mettent en scène des types raciaux que l'on retrouve par ailleurs dans l'espace caribéen, la vieille *mami* noire aux gros seins et

[151] Sur le théâtre *bufo* cubain et son influence au Mexique voir Leal, 1982; Pérez Montfort, 2007b; Pulido LLano, 2008; Robreño, 1961.

aux fesses prédominantes qui tape avec sa canne sur son mari alcoolique et libidineux faisant partie de ce répertoire.

Un autre élément caractéristique du « show » est son inscription dans une culture affirmée de la vulgarité et de l'obscénité, alimentée de manière générale par le mouvement *reggaetonero* — c'est en cela que l'on peut parler de théâtre populaire *des temps modernes* —, mais également revendiquée comme une spécialité locale sans cesse exprimée par les jeunes des milieux populaires dans les échanges sur internet où la grossièreté est souvent présentée comme un trait identitaire, ou encore durant les sorties nocturnes dans la ville, le carnaval ou les grands rassemblements festifs de la Semaine Sainte. Par exemple, une de ces expressions devenue au fil des dix dernières années une sorte de leitmotiv identitaire et xénophobe consiste à marquer la frontière entre « *jarochos* » (habitants de Veracruz) et « *chilangos* » (habitants de Mexico) par un premier cri d'appel lancé par les animateurs de divertissement, « *jarochos...* », auquel le public répond en cœur : « *a huevo* » (expression argotique voulant dire « à fond » en jouant sur la connotation sexuelle de « *huevo* », œuf, mais aussi testicule), puis par un second cri d'appel, « *chilangos...* », où le public répond avec enthousiaste : « *puto* » (pédé). On est alors dans l'esprit de cette auto-affirmation d'une culture « *jarocha desmadroza* » caractéristique de la réactivation du sens premier attribué à « *la raza* ». Et les spectacles de Capezzio en sont un bon analyseur.

Si l'entrée de la discothèque est, par son prix et par l'absence de filtrage, accessible à tous quels que soient le pouvoir d'achat et les apparences physiques, c'est ensuite, à l'intérieur même, et plus encore durant le spectacle que se marquent les différences. D'abord, par le fait de s'installer à une table, et de commander des boissons chères ou d'aller chercher de la bière bon marché versée dans de grands verres en carton directement au bar en restant debout autour de la piste de danse ou sur la mezzanine située en fond de salle. En cela, le travail des serveurs est déterminant car il consiste à veiller tout au long de la nuit à ce que les jeunes qui n'ont pas les moyens de se payer une bouteille d'alcool à une table n'importunent pas ceux qui peuvent se le permettre en restant debout aux abords des places assises. Et comme celles-ci sont situées aux emplacements les plus prisés pour voir le spectacle, c'est un travail constant de la part des serveurs que de faire circuler tous ceux qui cherchent à se trouver une place discrète dans ce secteur.

Si c'est donc en premier lieu à partir de considérations socio-économiques que s'établit la discrimination dans la gestion de l'espace et des places, la relation entre

classe et « *raza* » au sens somatique cette fois n'est pas pour autant absente et peut surgir à tout moment des situations. Par exemple, en arrivant dans la salle, torse nu et armé d'un micro HF un soir de 2008, Juan Santiago invite les clients à consommer et vante les bienfaits des différents alcools forts de la maison avec des petites phrases du type : « si tu bois de la vodka, tu deviens plus belle, les noires (*negritas*) deviennent plus claires (*güeras*) », associant ainsi explicitement la beauté féminine à la peau claire et plus implicitement la beauté et la couleur claire de la peau à la classe sociale élevée de celles et ceux qui commandent des bouteilles. Par ailleurs, il n'est pas rare dans les discussions informelles parmi les groupes installées aux tables où se consomment ces alcools de faire usage des labels « *negritos* » ou « *negritas* » pour désigner celles et ceux qui se regroupent dans la mezzanine du fond et qui peuvent faire l'objet d'une attention particulière dans les stratégie de séduction ou de mise à distance. Lors d'une discussion de groupe avec des étudiantes d'une université privée de la ville qui fréquentent occasionnellement cette discothèque, une jeune fille expliquait comment elle s'y prenait pour ne pas être embêtée par « les *negritos* des quartiers pauvres » qui cherchent à faire des rencontres avec « les filles chics » (*chicas nice*), en particulier aux alentours des toilettes.

Mais c'est en général au moment où commence le spectacle, aux environs de 0h30-1h00 du matin que les frontières deviennent le plus saillantes. En moins de cinq minutes, serveurs et collaborateurs de Juan Santiago font dégager la piste de danse, laissant tous ceux qui le souhaitent s'asseoir par terre sur les côtés. Ceux-là savent qu'ils pourront faire partie du « show », qu'ils seront sollicités pour les concours, qu'ils risquent de recevoir toute sorte de projectiles, farine, bière, œufs, etc., alors que la clientèle « VIP » installée autour des tables situées sur une estrade qui surplombe la scène — comme au carnaval — reste, elle, bien à l'abri. Cela fait partie du jeu, et la plupart des jeunes qui restent près de la piste de danse sont prêts à le jouer, d'autant qu'ils savent tous qu'en restant là ils pourront sans doute récupérer quelques canettes de bières, des casquettes ou des t-shirts de Capezzio offerts par la maison. Mais ils savent aussi que le jeu comporte ses risques, car le principe des concours en question repose principalement sur l'humiliation de l'autre, la souillure, voire la violence sexuelle (soulever les jupes, retenir par la culotte, attraper par les cheveux...) sous le regard amusé de ceux qui savent qu'ils ne seront pas atteints. Ainsi, ce geste, répété tout au long du show qui consiste à attraper les filles par les cheveux renvoie au stéréotype selon lequel un « vrai macho » – toutes classes sociales confondues – se

doit de montrer à la femme « qui est le maître » en l'attrapant par les cheveux et en ayant une sexualité brutale. Et ce cliché est subi non seulement par les femmes, mais aussi par les hommes qui osent à peine penser qu'il puisse en être autrement de peur d'être traités de « *putos* » (pédés). Et là, le « vrai macho », c'est bien sûr Juan Santiago, et celui qui accepte d'être humilié accepte aussi sa condition sociale : celle des travailleurs journaliers subissant toutes sortes de mauvais traitements en échange d'un salaire de misère, et celle à Capezzio Disco, de ces jeunes volontaires à l'humiliation publique qui veulent montrer leur capacité de résistance en échange de quelques canettes, au risque de se prendre la bière en pleine figure si leur prestation n'a pas plus au « maître ».

On peut citer quelques grands « classiques » choisis ou non par l'animateur selon l'ambiance de la soirée et le type de cobayes dont il sait pouvoir disposer autour de la piste de danse. Parmi ceux-là, le combat de boxe entre deux filles, le concours de danse de *reggaetón* entre filles appelé « *muévate el culo* » (bouge ton cul), le concours de claques, les rapports sexuels habillés (« *sexo con ropa* »). Ainsi par exemple, un jeune garçon doit recevoir des baffes dans la figure, d'abord par des filles de petit gabarit, contentes de ce renversement du rapport de domination, puis par une fille beaucoup plus forte qui, forcément, va lui envoyer une claque de toutes ses forces. Et lui, content d'avoir réussi à « encaisser » obtient sa récompense, un pack de bière qu'il va pouvoir distribuer aux copains qui ne vont pas manquer de se moquer de lui pour s'être fait amocher par une fille.

Autre exemple, un concours de « *sexo con ropa* ». Deux filles sont attrapées dans le public, plus ou moins consentantes, plus ou moins poussées par leurs amis. Le but du jeu est d'inverser les rôles sexuels. Le maître de cérémonie constitue les couples avec deux jeunes collaborateurs qui se sont habillés en fille. Le Dj lance la musique. La première fille commence à danser à la manière des Chicas Bombastik et autres groupes de filles qui dansent sur du *reggaetón*. Juan Santiago l'attrape par les cheveux : « non idiote, tu es stupide, toi tu es l'homme... ». Puis son partenaire la coince contre une rambarde métallique et commence à bouger son corps en simulant une relation sexuelle avec un homme. L'animateur s'approche du couple, il rigole et scande en rythme avec la musique montrant l'homme travesti : « tu es une pute, tu es une pute, tu es une pute... ». Puis il demande d'arrêter la musique d'un geste de la main. Nouvelles instructions : « la meilleure position sexuelle est celle qui gagne... toi tu es l'homme, toi la femme ». Et la musique reprend. Juan Santiago reste proche du premier couple.

Le garçon travesti s'allonge sur le sol et attend la fille « macho ». Et comme celle-ci s'apprête à prendre une position « féminine », il l'attrape par les cheveux et la retire violemment : « stupide, toi tu es l'homme ! » Pendant ce temps, l'autre couple s'installe. Le second garçon travesti se couche sur le sol et écarte les jambes. La fille se met sur lui, un peu timidement. Comme elle ne va pas assez loin à son goût, l'animateur la plaque sur les parties génitales du garçon travesti, puis la soulève et la plaque à nouveau en la poussant violemment contre lui... Puis, comme la fille se retourne, prenant une position considérée comme plus « féminine », il la tire par les cheveux et lui hurle dessus : « non, bêtasse, toi tu es le macho, je sais que ça te plait de te faire prendre par derrière, mais toi tu es le macho... » Rire du public, autres tentatives, et enfin applaudissement et distribution des prix : une bouteille de vodka pour l'une des filles, une bouteille de rhum pour l'autre...

Dans la plupart des « concours » de ce type qui font partie du spectacle de divertissement proposé à Capezzio et dont de nombreuses séquences filmées par le public sont ensuite diffusées sur Youtube et commentées par les internautes, il est question de mettre en scène des situations dans lesquelles les rôles sociaux sont distribués de manière à provoquer des décalages vis-à-vis des cadres de référence de la société locale (inversion des rôles sexuels, renversement du rapport de domination, sur-provocation sexuelle...). Tous ces éléments font partie de ce qui est présenté comme « le *desmadre*[152] de l'équipe du Capezzio ». Ainsi, dans une bande annonce publicitaire diffusée sur internet, la voix-off explicite ce qu'est le « concept » de l'établissement :

> « Ce n'est pas une manifestation politique, ni une invasion extraterrestre, encore moins un coup d'Etat... parce qu'en réalité, cela ne nous intéresse pas... Bienvenue dans le lieu où la musique, le divertissement, la passion pour la danse et la *banda jorocha* se mélangent dans une communion dont l'unique objectif est de faire en sorte que chaque nuit soit inoubliable. [...] *Jarochos... a huevo*... Le Mole de verge[153], les performances, la communion de la *banda jorocha*, les anniversaires, les concours, l'amour de la danse et tout le *desmadre* de la *banda* unique de Capezzio... tout cela mérite un applaudissement pour vous et pour tous ceux qui

[152] « *Desmadre* » est un terme argotique qui signifie désordre, chaos, débordement dans son sens premier et qui, en rapport avec le monde de la fête signifie également bringue, divertissement animé, licencieux et incontrôlé.

[153] Coquetel offert par la maison en début de soirée. Il s'agit d'un mélange d'alcool et d'épices remué à l'aide d'un énorme godemichet.

ont fait de Capezzio Disco un lieu unique où la fête et le divertissement n'ont pas de censure... Capezzio Disco... la *Casa de la Raza*... »[154]

Le « *desmadre* » tel qu'il est défini ici constitue une autre vision folklorisante de la société locale. Loin du cliché du « *jarocho* vêtu de blanc » qui interprète des danses folkloriques exhibées dans les restaurants de fruits de mer, le « *jarocho desmadrozo* » renvoie au sens ancien de « *la raza* » qui s'est imposé ces dernières années comme un autre cliché de Veracruz et de ses habitants. Et c'est bien cette culture « locale », *reggaetonera* et « *teibolera* » (culture des *table dance*), de la grossièreté et de la vulgarité « sans censure » liée à la sexualité violente, rendue célèbre ces dernières années par les chars allégoriques de Capezzio Disco et largement exploitée par les grandes marques de bière dans les défilés du Carnaval ainsi que par certaines chansons qui ont fait le tour des discothèques du pays[155], qui attire la jeunesse de Mexico et des grandes villes mexicaines à Veracruz durant les fins de semaine et les vacances.

Or, ce que montrent bien les « concours » du divertissement « sans censure » de Capezzio, où l'inversion des rôles sexuels et la violence mettent les jeunes filles et les jeunes garçons des quartiers pauvres dans des situations d'humiliation publique, c'est que cette culture du *desmadre* (désordre licencieux) participe en réalité de la reproduction de l'ordre des dominations et des relations de pouvoir. « A la table qui applaudit le plus, je lui envoie la fille » répétait Oskar Lobo, Dj de Veracruz, dans un titre qui fut numéro un du *Billboard Top Latin Albums* en 2004 et qui exploite de cette culture du divertissement et de la consommation sexuelle dont Veracruz est devenu une place incontournable. Ici, comme là, c'est avant tout la domination masculine et le machisme qui sont mis en avant. Dans les situations comme celles décrites au Capezzio, la clientèle « VIP » est consommatrice voire co-productrice de l'humiliation sociale et sexuelle tout en étant elle-même protégée par la frontière qui distingue la « *gente nice* » de « *la raza* ». En cela, on est bien avant tout dans l'expression d'un rapport social, à savoir d'un pouvoir de domination des riches qui peuvent se protéger des risques de cette humiliation qu'ils consomment tout en en jouissant.

Mais on est aussi dans un type de rapport qui met en jeu de façon directe les relations entre classe, genre et sexualité. D'abord, parce que le contrôle spatial exercé

---

[154] Film publicitaire du 24ème anniversaire de Capezzio « *Concepto de Capezzio Disco* », www.youtube.com, consulté en février 2010 (*ma traduction*).

[155] Voir en particulier « Vaquero, vaquero » du groupe La Dinastía qui a fait ses débuts au Capezzio, ou encore « La mesa que más aplauda » du groupe Climax dont le clip vidéo donne une vision de Veracruz comme lieu du divertissement sexuel (voir Climax – mesa que mas aplauda, www.youtube.com, consulté en février 2010).

par les serveurs tout au long de la soirée est aussi un contrôle des échanges sexuels. Contrairement à ce qui se pratique dans d'autres établissements de la zone urbaine, les jeunes garçons provenant des secteurs populaires de la ville ne subissent pas ici de discrimination à l'entrée dans l'établissement. Pourtant, une fois à l'intérieur, ceux-ci sont invités à rester avec les filles de leur condition et sont écartés des tables où se divertissent des groupes de jeunes filles, non sans provoquer chez eux un sentiment d'humiliation. A moins que celles-ci ne les invitent à consommer avec elles. Ensuite, parce que le fait d'être fille et pauvre interdit d'être une fille comme les autres et oblige à passer par la mise en scène d'une sexualité débridée et/ou par l'acceptation des formes d'humiliation sexuelle sous peine d'être invisible, alors que pour les autres jeunes filles, la performance de leur genre peut plus facilement échapper au stéréotype de la sexualité violente.

Quant à la dimension ethnique, elle est plus ambiguë et renvoie à la polysémie du terme « *raza* ». Bien sûr, comme on l'a vu, la frontière sociale entre « *gente bonita* » et « *la raza* » peut toujours s'articuler avec une autre division fondée sur des différences somatiques, en particulier sur la couleur plus ou moins claire de la peau et la texture plus ou moins lisses des cheveux. Mais en même temps cette division est bien souvent plus symbolique que réelle. D'un côté elle tire vers le stéréotype de la puissance sexuelle des noires, sauvage, mais pouvant être possédée par le vrai macho, ce que laisse entendre par exemple l'expression « *mi negra* » telle qu'elle est évoquée dans une chanson du groupe La Dinastía : « Danse-le ma noire, précieuse, viens par ici que je veux le sentir, ce corps, femme, est seulement pour moi »[156]. Mais en même temps, comme on peut le voir dans la vidéo du titre, la jeune fille qui joue le rôle de celle qui est appelée « *mi negra* » ne se distingue pas par le fait d'avoir la peau plus foncée que n'importe quelle jeune fille provenant des secteurs populaires. Si elle évoque la sexualité et la possession, cette expression renvoie ici au moins autant à la domination masculine telle qu'elle trouve à s'exercer dans ce corps social que constitue « *la raza* » qu'à la couleur plus ou moins noire de la peau. De l'autre côté, les « questions de couleur » (Ndiaye, 2006) peuvent aussi tirer vers le stéréotype de la beauté physique attribuée au fait d'avoir la peau claire. En disant « si tu bois de la vodka, tu deviens plus belle, les noires (*negritas*) deviennent plus claires (*güeras*) », l'animateur joue évidemment sur ce stéréotype. Et en même temps, il souligne bien le caractère social

[156] « Mi negra », La Dinastía. Album *100 porciento Mexicano*, DCM Records, 2005.

de la perception de la couleur. En buvant de la vodka, c'est-à-dire en ayant accès à une table « VIP », les jeunes filles peuvent passer de l'autre côté de la frontière sociale. C'est d'ailleurs pour elles une autre manière de sortir de l'invisibilité sexuelle, celle qui consiste à se rapprocher de la norme esthétique de la « *gente nice* » en contrôlant leur apparence physique (tenue vestimentaire, manière de se coiffer et de se maquiller en faisant usage de fond de teint, teinture des cheveux, etc.). Comme l'explique une jeune étudiante en communication à l'université publique de Veracruz, cela permet d'éviter le « rejet raciste » dont sont victimes les jeunes filles des quartiers populaires dans leurs contacts avec les milieux plus aisés[157].

En ce sens, loin de relever seulement d'une auto-affirmation de la résistance culturelle de la jeunesse populaire à partir de la culture *reggaetonera,* l'expression « *la raza* » telle qu'elle est évoquée dans le slogan de Capezzio « *la casa de la raza* » évoque bien toutes sortes de transgressions des frontières — autre manière de définir le *desmadre*. Ce qui ne contribue pas moins en retour à la reproduction des divisions de « genre », de « classe » et de « race » qui structurent la société locale.

[157] On retrouve là ce que décrit Didier Lapeyronnie à propos de ce qu'il appelle le « ghetto urbain » français (Lapeyronnie, 2008, p 525). C'est également ce que montre bien le film récent de Géraldine Nakache, *Tout ce qui brille* (2010).

Conclusion provisoire

L'approche retenue dans ce travail s'inscrit dans une optique plus large que celles focalisées sur les seuls embryions politiques œuvrant à la mobilisation collective d'une conscience identitaire « noire » associée à des expériences de domination et de discrimination, ce que Pap Ndiaye appelle, dans son étude de la « condition noire » en France, une « identité fine », prescrite, qu'il oppose à l'« identité épaisse » des groupes fondée sur une culture commune (Ndiaye, 2009).

Cette distinction entre « identité fine » et « épaisse » ne me paraît pas pertinente. En cherchant à séparer la question *politique* liée à l'expérience du racisme pouvant faire l'objet de mobilisations collectives, les réalités *ethniques* considérées comme plus « profondes », voire « secrètes » — comme l'écrit Ndiaye « le volet ethnique est un pli plus secret du moi qui ne se donne pas à voir au tout venant » (Ndiaye, 2009, p. 51) — et les pratiques *culturelles* qui fabriquent des « sous-cultures noires dans le vaste monde culturel de la jeunesse mondialisée » (p. 59), celle-ci s'interdit d'analyser les enjeux politiques de la culture par lesquels se légitiment des différences et des hiérarchies, mais aussi les variations culturelles du racisme et de la couleur de peau qui ne recouvrent pas le même sens et ne produisent pas les mêmes effets sociaux en France, aux Etats-Unis ou en Amérique latine.

C'est pourquoi, plutôt que de renvoyer dos à dos l'étude sociopolitique des minorités sociales, celle des pratiques culturelles mondialisées réservées aux *cultural studies* et celle des groupes ethniques comme porteurs de culture relevant d'une ethnologie culturaliste pré-barthienne, l'analyse s'est focalisée sur les processus par lesquels des définitions ethniques renvoyant aux « racines africaines » du métissage, aux traits phénotypiques vus comme plus ou moins « noirs » ou aux caractéristiques culturelles « noires » ou « africaines » sont portées, interprétées ou contournées par différents types d'acteurs (politiques, académiques, militants « afros », promoteurs culturels, habitants) de manière plus ou moins stable, durable ou variable selon les contextes et les situations.

Depuis le texte fondateur de Fredrik Barth (Barth, 1969b), les processus de fabrication-transformation des frontières et les activités des agents et des agences qui œuvrent à leur reconnaissance et légitimité sociale ou au contraire à leur disparition ont fait l'objet de nombreuses études et réflexions théoriques (Banton, 2005; Cohen,

2000; De Rudder, 1995; Hirschfeld, 1996; Lestage, 2001; Omi et Winant, 1994; Poiret, 1996). Récemment, Andreas Wimmer a recensé les différents apports d'une approche comparative centrée sur le travail de fabrique des frontières dans les études sur l'ethnicité (*boundary-making approach*) et a proposé une nouvelle taxinomie qui tente d'organiser conceptuellement les manières par lesquelles les acteurs sociaux participent aux transformations des frontières ethniques (Wimmer, 2008a, b). Or, ce surinvestissement porté sur les activités de stabilisation ou visant à la perte de sens social de ces frontières dans des processus à plus ou moins longue échéance, ne rend pas compte des situations dans lesquelles les frontières font sens parmi les acteurs et informent la vie sociale alors même qu'elles n'impliquent pas plus un processus de construction politique de différences stabilisées, qu'un processus de disparition, d'effacement progressif ou de brouillage des différences.

De ce point de vue, le centrage sur les scènes de la vie urbaine, les définitions de politiques culturelles, les requalifications de quartiers ou les logiques de distinction sociale telles qu'on a pu les observer, suggère des pistes de recherche permettant de mieux penser « l'être ambigu » de ces frontières (Bastide, 1996, p. 81), les interprétations diverses de scènes sociales, les catégorisations ethniques qui ne fonctionnent que dans certains domaines de la vie sociale tout en contribuant à son organisation, les stéréotypes diffus qui sont parfois mobilisés dans les cours d'action, les jeux sur les apparences tout à la fois sociales, phénotypiques et de genre.

Comme j'ai pu le constater, les termes « noir », « africain », « *moreno* », « *mulato* », « afro-caribéen », « afro-descendants » utilisés comme substantifs ou comme qualificatifs ne forment pas des catégories stabilisées. Héritage de l'époque coloniale pour certains ou produits plus récents de politiques publiques ou de visions militantes pour d'autres, ceux-ci peuvent prendre des sens très différents selon qu'ils renvoient à des caractéristiques culturelles attribuées à l'héritage africain (musique, gastronomie, danse...) ou qu'ils sont l'expression de rapports de domination, selon qu'ils sont pris dans des politiques d'incorporation de « populations d'origine africaine » dans le métissage ou, au contraire, dans des logiques de différentiation. De ce point de vue, l'étude du Festival Afro-Caribéen a montré comment celui-ci a maintenu au fil des années trois visions distinctes donnant chacune une signification spécifique à ces catégories : une tournée vers l'héritage culturel africain du monde latino-américain appelé la « troisième racine » ; une autre cherchant à promouvoir une définition pluriethnique du Mexique en considérant les « Afro-Mexicains » ou « Afro-

descendants » comme des groupes ethniques ; la troisième insistant sur la diversité culturelle du métissage populaire et décrivant les traditions « afro-métisses » telles qu'on les rencontre dans la « Caraïbe Afro-Andalouse ». Et si la catégorie « noir » déclinée dans les expressions « identité noire », « culture noire » ou « *negritud* » (négritude) s'emploie indifféremment dans chacune de ces orientations, elle ne prend pas pour autant le même sens.

Fluidité des catégories donc, mais aussi fluidité des dimensions, somatiques et culturelles, servant à marquer les frontières ethniques. J'ai pu montrer dans l'analyse des politiques culturelles comment leur justification portant sur la reconnaissance de l'héritage culturel africain (musique, danse, gastronomie...) s'accompagnait d'un langage iconographique insistant principalement sur les traits phénotypiques et les postures corporelles renvoyant à des représentations stéréotypées des « populations noires ». De même, on a vu comment l'écriture d'une contre-histoire de Veracruz à partir du quartier de la Huaca s'appuyait à la fois sur une description des apports culturels des populations d'origine africaine et sur un éloge de la « beauté noire » ou « mulâtre », caractéristique du « métissage particulier » produit dans ce secteur populaire de la ville. Par ailleurs, les analyses portant sur les questions de domination montrent l'expression d'une division sociale consubstantielle d'une frontière ethnique fondée sur les apparences physiques à partir de critères esthétiques et moraux. Mais elles montrent également comment cette dimension somatique n'est pas dissociée de la perception de caractéristiques culturelles différentiées qui participent tout autant du maintien et de la signification sociale de cette frontière : différence entre « culture fermée » et « culture ouverte » renvoyant à deux usages distincts de l'espace urbain et dont la seconde se décline en une « culture *callejera* » (de rue) donnant lieu à des expressions de ce que j'ai appelé une *africanité élective* ; différence entre des pratiques associées à une culture de la bravoure et des comportements licencieux, et des pratiques de distinction par lesquelles la distance culturelle, morale et esthétique peut être maintenue vis-à-vis des premières, sans exclure de pouvoir en jouir en les consommant.

Plus encore, un autre résultat de ce travail est de montrer aussi les circulations qui s'opèrent entre les différents niveaux d'organisation du social, celui des institutions et des organisations et celui des interactions. Le centrage des politiques culturelles locales sur le programme national de la « troisième racine » a correspondu à la réorganisation des études académiques portant sur la culture populaire « *jarocha* »,

l'importance du métissage et de ses différentes « racines ». Diffusées dans les forums académiques des festivals organisés à Veracruz, ces analyses portant sur le métissage populaire et ses racines tout en insistant sur l'héritage culturel africain ont alimenté les discours et les pratiques des promoteurs culturels et des musiciens de la ville. Ceux-ci ont commencé à parler des influences « noires », « africaines » ou « afro-caribéennes » tant dans le *son jarocho* que dans la « musique tropicale » et la « salsa », genres désormais de plus en plus labellisés comme « musique afro-antillaise » (*afro-antillana*). Et ces processus alimentent également les manières de définir les situations au niveau de l'interaction où différentes interprétations et combinaisons possibles des catégories « noir », « blanc » et « métis » peuvent être discutées.

Cette fluidité des frontières, des catégories et des caractéristiques qui servent à les marquer, de leur signification qui circulent d'un niveau d'organisation de la société à un autre, peut en même temps être inscrite dans une analyse plus dynamique montrant les transformations qui correspondent à des périodes historiques et à des événements qui peuvent en accélérer le cours (Kergoat, 2009, p. 119). J'ai montré que l'émergence dans les années quatre-vingt du thème de la troisième racine au Mexique et dans la définition de politiques culturelles de l'Etat de Veracruz survenait dans une période charnière de l'histoire durant laquelle les questions de diversité ethnique et de multiculturalisme ont émergé dans les débats et dans les agendas publics. Plus encore, on a pu voir que toutes ces années de politiques publiques sur ce thème ont contribué à des changements historiques importants : modification en profondeur les critères de légitimation culturelle amenant à faire par exemple du quartier de la Huaca jusqu'alors totalement ignoré des institutions locales un label d'authenticité de la culture populaire de Veracruz ; passage d'une période historique caractérisée par la négation acceptée de l'héritage africain à une autre où la racine africaine fait désormais partie de la représentation locale du métissage.

En même temps, un autre résultat de ce travail est de montrer que, pour importantes qu'elles soient, ces transformations ne rentrent pas dans une analyse des processus de stabilisation (ethnicisation) ou, à l'inverse, de perte de sens des frontières (désindianisation, métissage, assimilation...). Là encore, c'est en s'appuyant sur la pensée dialectique de Bastide que l'on peut rendre compte des processus observés, et

les analyser en termes d'*instabilité stable* et de *stabilité instable*[158]. Ainsi, on peut entendre par le premier cette relative permanence de la fluidité des frontières ethniques. Dans les politiques publiques portant sur la « racine africaine », dans les descriptions touristiques et historiographiques de Veracruz, dans les actions militantes menées en faveur de la patrimonialisation du quartier de la Huaca, dans les discours des musiciens et des promoteurs culturels tout comme dans les situations ordinaires de la vie sociale, rien ne permet d'avancer que cette fluidité se trouve menacée par des logiques de radicalisation des différences et de durcissement des identités. Comme on l'a vu, les frontières ethniques trouvent ici leur sens dans leur relation avec les représentations du métissage et de ses « racines ». Elles ne font pas que « survivre » à la réalité des métissages en attendant de disparaître mais, bien au contraire, s'alimentent sans cesse d'une représentation du métissage qui repose sur le rappel des « héritages », des « peuples » ou des « races » qui le composent. C'est d'ailleurs un élément qui peut être mis en perspective en le rapprochant de mes travaux sur le quartier de l'Ariane à Nice. Un des résultats de ma thèse de doctorat avait été de souligner un paradoxe : pour faire respecter le principe d'indifférence aux différences de l'école républicaine française, les enseignants et le personnel en charge de l'administration de la vie scolaire étaient sans cesse amenés à faire des distinctions entre les élèves fondées sur des qualités, des manières d'agir et de réagir attribuées à leur appartenance « ethnique » : « Français », « Maghrébins », « Gitans » (Rinaudo, 1999). Certes, l'idéologie de l'assimilation et celle du métissage ne reposent pas sur les mêmes attendus. La première suppose un processus par lequel un ensemble d'individus (minorité, groupe d'immigrants...) se fond dans un nouveau cadre social plus large (Eisenstadt, 1955). La seconde renvoie au processus par lequel diverses origines de peuplement se mélangent pour atteindre une homogénéité sociale désirée, jusqu'à former une « nouvelle race » (Vasconcelos, 1925). Mais dans un cas comme dans l'autre, l'entretien des différences s'appuie sur des idéologies qui prétendent les nier : ici, des manières de se positionner, de réagir et d'agir vis-à-vis de telle ou telle « racine » de l'identité « *jarocha* » entendue comme le résultat d'un métissage originel, là, l'adoption de pratiques dérogatoires consistant à faire des différences pour maintenir le principe d'indifférence aux différences, propre à l'éthique républicaine française.

---

[158] Roger Bastide parlait pour sa part en reprenant Georges Gurvich de *discontinuité continue* et de *continuité discontinue* pour tenter de dépasser l'opposition qui a structuré le champ des études sur les populations noires dans les Amériques autour des analyses en termes de continuité chères à Melville Herskovits et celles en termes de discontinuité soutenues par Franklin Frazier (Bastide, 1996).

En même temps, cette *instabilité stable* des frontières et des usages sociaux des catégories ethniques s'accompagne d'une *stabilité instable*. C'est en passant de la négation de l'héritage africain et des entreprises de blanchiment des cadres stéréotypés de l'identité « *jarocha* » à la reconnaissance de la racine africaine dans le métissage que la plupart des phénomènes observés dans ce travail prennent leur sens (surgissement des différences dans certains contextes, évitement dans d'autres, mise en scène d'une définition ethnique de la situation ou contournement d'une identification basée sur des traits culturels ou somatiques pour échapper au stigmate...). Et si ceux-ci ont trouvé une certaine permanence historique rien ne permet de prédire qu'il en demeurera ainsi. Les entreprises transnationales de formation d'une conscience collective d'appartenance à un même groupe, appuyées par les agences internationales de développement auront peut-être raison de cette relation particulière observée dans la ville de Veracruz entre les représentations du métissage et l'ethnicité en acte.

III.

Synthèse et perspectives

Dans les pages qui précèdent, j'ai cherché à montrer que, plus qu'un simple terrain d'enquête sur des manifestations de l'ethnicité, la ville est un lieu privilégié de retour réflexif sur cette notion. En permettant de mettre en relation des projets collectifs et des événements contingents qui convoquent de manière plus ou moins éphémère ou stabilisée, consensuelle ou marginale, formelle ou informelle, une définition ethnique des situations, l'analyse des terrains urbains menée dans mes différents travaux de recherche propose d'observer comment l'*ethnicité en acte* se joue dans le va et vient entre les stratégies institutionnelles ou militantes visant à en stabiliser et à en imposer une définition, et les tactiques des dominés (De Certeau, 1990) mises en œuvre pour résister à leur étiquetage ou en tirer parti dans des jeux interactionnels.

En premier lieu, la prise en compte de ces différents niveaux de compréhension d'un *Nous* amène à réfléchir sur les conditions dans lesquelles les différentes modalités de partition du monde social reposant sur une supposée origine commune produisent ou non de la *groupalité*, à savoir la cristallisation d'une conscience collective d'appartenance à un même « groupe ». Comme le souligne Brubaker, « groupe » fonctionne en général comme un concept apparemment non problématique, allant de soi, ce qui amène souvent à considérer comme une évidence non seulement la notion de « groupe », mais aussi les « groupes », à savoir ces putatives-choses-dans-le-monde auxquelles la notion réfère (Brubaker, 2002, p. 163). Les travaux mentionnés dans ce mémoire montrent comment des individus peuvent agir ou non en tant que membre *de*, revendiquer ou non l'existence *de*, s'identifier ou non *à*, militer ou non pour la reconnaissance sociale et politique *de*, bénéficier ou non d'avantages dans le fait d'être reconnus comme membres *de*, ou au contraire subir ou non les conséquences sociales de leur étiquetage comme personnes faisant partie *de*... Ils laissent apparaître des logiques très distinctes de marquage des différences ethniques, selon que celles-ci s'inscrivent dans ce que E. Anderson (Anderson, 1990, p. 210) appelle une « étiquette de la rue » (*street etiquette*), comme on l'a observé dans les joutes rituelles ou les stratégies d'évitement et d'appropriation de territoires des jeunes du quartier de l'Ariane, dans des négociations commerciales telles qu'elles sont mises en œuvre par des vendeurs de rue à Menton et Vintimille, ou encore dans la mobilisation d'une origine commune dans des stratégies de patrimonialisation d'un quartier comme on a pu l'étudier dans le centre historique de Veracruz, ou dans la revitalisation d'une fête emblématique de la ville, comme on l'a vu à Carthagène et à Nice.

Ainsi, dans l'étude portant sur le quartier de l'Ariane, j'ai pu constater par exemple que les jeunes font un usage routinier des traits phénotypiques ou culturels qui constituent l'arrière plan des échanges d'insultes rituelles mises en œuvre dans des tactiques de dénigrement de son adversaire ou d'exhibition de l'excellence d'une performance. En dépit de leur usage routinier et allant de soi, ces pré-supposés sur les races et les cultures ne renvoient en aucune manière à des « groupes ethniques ». C'est au contraire en vertu de leur identification commune comme membres d'un collectif trans-ethnique défini à la fois par l'appartenance générationnelle et la marginalité sociale et résidentielle (les jeunes « des quartiers ») que les bonnes mœurs de la mère et de la sœur défendues comme un trait central de la culture « arabe », ou le respect des morts considéré localement comme une propriété typiquement « gitane » font partie d'un répertoire des attaques compréhensibles par tous contre la face de l'adversaire.

Dans le cas des vendeurs ambulants entre Menton et Vintimille, les différences ethniques s'inscrivent dans des mises en scène et des présentations de rôle adaptées aux conditions différentielles de la vie urbaine de part et d'autre de la frontière. Côté français, un jeune sénégalais endosse le rôle du « goulou-goulou » qui vend de l'« art africain » sur les plages ou dans les rues piétonnes de la petite ville touristique de la Côte d'Azur et joue le jeu de la domination paternaliste propre au rapport colonial ; côté italien, il se construit une posture d'homme d'affaire « mouride » qui négocie avec ses clients sur le marché de la contrefaçon de la ville frontière. Ici « goulou-goulou », là « mouride », l'ethnicité produite relève d'un accomplissement qui s'inscrit dans des formes d'organisation de la vie sociale propres à chacune de ces deux villes.

A Carthagène, dans les différentes visites guidées destinées à montrer l'ambiance festive de la ville, le rituel touristique de présentation du folklore local entraine tout un jeu de mise en scène des groupes de danse et des musiciens dans lequel les différences ethniques sont produites et consommées par les touristes. Par ailleurs, l'analyse du processus de revitalisation des fêtes de l'indépendance de la ville a permis de montrer comment la ligne de couleur s'est imposée comme une des réponses possibles face aux festivités de l'élite « blanche » qui déniaient toute forme d'héritage culturel des populations d'origine africaine et le rôle que celles-ci ont joué dans les luttes pour l'indépendance et la libération de la ville assiégée par les troupes coloniales au XIXe siècle. Pour autant, si cette frontière a été centrale dans ce combat et continue de l'être

dans les luttes contre les discriminations et dans la mise en valeur de cet héritage « africain » dans les politiques culturelles et festives de la municipalité, elle ne fait pas l'objet d'une entreprise de construction politique d'un « groupe ethnique ». Son expression dans les situations rituelles de cette fête emblématique de la ville (discours d'inauguration, élections de la « reine », défilés des *comparsas* et des *cabildos* dans les rues de la ville...) est une manière aujourd'hui de contrer un point de vue raciste et de produire une autre image de Carthagène conforme aux objectifs politiques d'une administration libérale.

Dans tous les cas étudiés, on peut voir comment, dans des situations d'échange ritualisé (les rituels de l'échange marchand, des insultes entre jeunes, de la fête, de la visite touristique, de l'inattention polie dans les lieux publics...), les différences ethniques peuvent émerger non pas comme reproduction ou revendication d'un héritage ancestral, mais comme des accomplissements pratiques qui répondent aux besoins d'organisation propres à la vie urbaine dans laquelle elles émergent.

Bien sûr, rien ne permet de conclure en l'existence de formes spécifiquement urbaines d'ethnicité. Les métropoles, on l'a vu, s'inscrivent dans des contextes nationaux dans lesquels se décident les principes d'appartenance et de gestion des différences (assimilation, métissage, multiculturalisme), se mettent en œuvre des politiques publiques en matière d'immigration, d'identité et de culture, etc. Elles s'insèrent également dans un cadre local, dans lequel se comprennent leurs relations avec leur environnement immédiat (les villes voisines, l'arrière pays, la banlieue, les hinterlands...), dans un espace régional (la Méditerranée, la Caraïbe..), mais aussi dans un contexte plus global à partir duquel s'appréhendent l'émergence et les circulations de catégories d'identification à vocation planétaire ou continentale (« afro-descendant », « diaspora noire », etc.). La recherche présentée dans la deuxième partie de ce mémoire a permis d'interroger l'articulation de ces différentes échelles à partir d'un terrain urbain centré sur la ville de Veracruz tout en montrant la grande variabilité des frontières sociales construites sur la base de ce que sont supposées être des généalogies partagées. Elle a également mis en évidence, à partir de l'étude des interactions en milieu urbain et des discours sur la ville, la grande fluidité des catégories et des frontières ethniques, en contraste avec les quelques tentatives de radicalisation des différences et de durcissement des identités opérées par des acteurs politiques et quelquefois soutenues par des agences internationales. C'est là un des intérêts majeurs d'un programme de recherche centré sur l'ethnicité dans la ville que

de ne pas s'enfermer dans la seule prise en compte de ces mouvements collectifs et de s'intéresser à toutes les formes de surgissement, d'évitement, de mise en scène ou de contournement des différences, d'accorder une place importante à « l'analyse de situations » et aux « études de cas prolongées[159] » tout en confrontant ce qui émerge au niveau des interactions quotidiennes avec ce qui relève de l'organisation collective, de la mise en œuvre de politiques publiques ainsi que des processus à long terme de transformation des représentations de la différence.

Dans la ville de Carthagène, suite aux travaux réalisés, il sera intéressant d'interroger les récentes mises en place par la municipalité de mesures allant dans le sens d'une plus grande prise en compte du multiculturalisme introduit dans la constitution colombienne en 1991 mais qui, dans la décennie qui a suivi, s'était peu traduit localement par l'introduction de mesures instituées (Cunin, 2002b), contrairement à la région Pacifique (Agier et Hoffmann, 1999). L'introduction de dispositifs d'ethno-éducation, le soutien municipal d'associations et de réseaux afro-colombiens, le développement d'un « Mouvement Social Afrocartagenero », la présidence de l'Association nationale des municipalités à population afro-descendante (Amunafro) assurée par l'actuelle maire de Carthagène vont-ils dans le sens d'un durcissement des identités ? Comment ces nouveaux éléments s'articulent-t-il avec la fluidité et la multiplicité des identifications décrites jusqu'ici dans la vie quotidienne des habitants ?

Au Mexique, les travaux abordés à partir de la question de l'influence du tourisme dans les activités de maintien, de transformation et de recréation des frontières ethniques seront poursuivis dans le cadre d'une direction de thèse portant sur deux terrains urbains, San Cristobal de las Casas (Chiapas) et Acapulco (Guerrero) et sur l'analyse des différents niveaux de production et d'expression des différences : celui des politiques d'attraction touristique, celui de l'organisation du tourisme dans et depuis ces deux villes, celui des interactions et des enjeux propres à la rencontre touristique[160].

---

[159] Sur ce que l'Ecole de Manchester a appelé « l'analyse de situations », à savoir une étude de cas faisant converger différents types de données ethnographiques autour d'une séquence sociale unique, circonscrite dans le temps et l'espace, telle la danse *kalela* étudiée par Mitchell, et « l'étude de cas prolongée » qui implique une série d'événements s'étendant sur une longue période mais constitutive d'une même histoire ou affaire, voir Garbett, 1970; Mitchell, 1983; Van Velsen, 1978.

[160] Thèse de doctorat de Sociologie réalisée par Olivier Pollet à l'URMIS-Nice, provisoirement intitulée « ethnicité, nation et développement du tourisme au Mexique ». Cette thèse fait suite à un travail réalisé dans le cadre d'un Master recherche centré sur la mise en relief des modalités de production et de consommation touristique d'une image valorisée de l'« altérité indienne » dans la ville de San Cristobal de las Casas (Pollet Olivier, *Mises en scène*

En deuxième lieu, les observations faites dans mes travaux m'amènent à reposer la question, encore non résolue, de la distinction analytique entre « race » et « ethnicité ». Cette question a été beaucoup débattue ces dernières années en particulier dans la sociologie nord américaine[161] et à propos de l'Amérique latine (Wade, 1997, 2000b; Wagley, 1994). Comme le rappelle P. Kivisto, la notion de « groupe ethnique » (*ethnic groups*) a d'abord été forgée pour rendre compte de phénomènes d'identification et de représentation de soi et des autres tels qu'ils ont été étudiés chez les deuxièmes et troisièmes générations d'immigrants européens aux Etats-Unis depuis le travail pionnier de Lloyd Warner dans les années 1940[162]. Cela signifie que l'emploi de ce terme a été conditionné par des circonstances historiques particulières et que, en utilisant cette notion de cette manière, les spécialistes ont ouvert la voie à un traitement de la « race » et des « groupes raciaux » comme une réalité distincte de celle de l'« ethnicité » et des « groupes ethniques » (Kivisto, 2003, p. 531). La question de l'« ethnicité » a ainsi été associée à l'étude des « *ethnics* », à savoir des personnes d'origine européenne, alors que cette de la « race » s'est imposée dans les usages de la sociologie américaine comme le terme opérant pour décrire les populations d'origine non européennes (*African Americans*, *Native Americans* et, souvent de manière plus implicite, les *Latino Americans* et *Asian Americans*). C'est cette position que l'on trouve chez Michael Omi et Howard Winant dans leur analyse de ce que ces auteurs ont appelé « la formation de la race aux Etats-Unis » (Omi et Winant, 1994). D'autres auteurs ont également cherché à traiter les groupes ethniques et raciaux distinctement en reliant les notions de « race » et d'« ethnicité » aux usages sociaux de ces termes, définissant ainsi des « groupes raciaux » « sur la base de leurs caractéristiques physiques réelles ou supposées telles qu'elles sont subjectivement sélectionnées » et les « groupes ethniques » « principalement sur la base de caractéristiques culturelles ou nationales » (Feagin et Feagin, 1993, p. 7-9). La « race » tend à rendre compte d'une réalité supposée plus inflexible que celle présumée flexible

---

de l'indianité et construction de la différence. Trois formes d'organisation de l'attractivité touristique à San Cristobal de las Casas, Mexique, Mémoire de Master 2 Recherche, Science de l'Homme et de la Société, mention « sociologie-anthropologie : communauté, mobilité et technologie », Université de Nice-Sophia Antipolis, URMIS, sous la dir. de C. Rinaudo, septembre 2009).

[161] Voir par exemple Banton, 2005; Bonilla-Silva, 1997, 1999; Bonilla-Silva et Baiocchi, 2001; Grosfoguel, 2004; Kivisto, 2002, 2003; Loveman, 1999; Mason, 1999; Omi et Winant, 1994; Van den Berghe, 1991; Wacquant, 1997; Winant, 2000.

[162] Voir en particulier dans la série éditoriale intitulée *Yankee City*, Warner et Strole, 1945.

généralement associée à l'« ethnicité » depuis Barth. Et cela revient à distinguer, d'un côté, des immigrants volontaires, non discriminés, qui peuvent jouer facilement avec leur « ethnicité » en choisissant ou non de la mettre en valeur, ce qui est alors vu comme une expérience historique très différente de celle, de l'autre côté, vécue par les victimes de l'esclavage (*African Americans*) et de la conquête coloniale (*Native Americans*).

On voit comment les arguments mobilisés pour justifier la distinction analytique puisent dans différents registres : celui qui met l'accent sur le caractère plus ou moins flexible des réalités identitaires (l'« ethnicité » étant ici supposée être plus « optionnelle » que la « race », plus « inflexible ») ; celui qui, en conséquence, insiste sur le caractère plus ou mois *assumé* et *valorisant* de l'« ethnicité » et plus ou moins *subi* et *stigmatisant* de la « race » ; celui qui marque la différence de la nature des signifiants identitaires selon que ceux-ci relèvent de caractéristiques *culturelles* (« ethnicité ») ou *physiques*, réelles ou supposées (« race ») ; celui enfin qui met l'accent sur des contextes historiques différents dans les modes d'identification — l'« ethnicité » renvoyant aux immigrants européens et la « race » aux populations d'origine non européenne.

D'autre part, cette distinction ne semble pas tenir compte des transformations historiques des frontières ethniques. Car s'il est vrai que la plupart des migrants et enfants de volontaires en provenance d'Europe sont décrits aux Etats-Unis depuis les années 1940 comme des « *ethnics* » dans le langage ordinaire alors que les « *African Americans* » et les « *Native Americans* » sont plutôt décrits comme des « groupes raciaux », cette réalité n'est pas pour autant a-historique et beaucoup d'immigrants européens étaient définis à partir de leurs traits physiques à la fin du XIXe et au début du XXe comme le rappelle Mary Waters et comme le montraient les travaux plus anciens de l'Ecole de Chicago (Waters, 1990, 1993; Whyte, 1996). Ainsi, en s'appuyant sur le raisonnement avancé par Bourdieu et Wacquant à propos de l'universalisation du *folk concept* nord-américains de « *race* » (Bourdieu et Wacquant, 1998; Wacquant, 1997), il est possible de montrer comment des différences propres à un moment particulier de l'histoire des Etats-Unis viennent servir de base à une généralisation conceptuelle, alors même que la singularité de la situation américaine est particulièrement flagrante et particulièrement loin d'être exemplaire (Loveman, 1999, p. 894).

Dans ces conditions, ce que Kivisto appelle « l'option wébérienne »[163] permet de surmonter l'aporie de cette distinction. Celle-ci consiste à faire de l'« ethnicité » une notion de portée plus générale à partir de laquelle les caractéristiques *somatiques* constituent un type de marqueur identitaire parmi d'autres pouvant être distingué de — ou associé à — des différenciations de type *culturel* (Wimmer, 2008b, p. 975). L'avantage de disposer d'une définition inclusive de l'« ethnicité » est de mettre l'accent sur les différentes variations possibles, de type culturel ou somatique, et les processus qui sont à l'œuvre dans un contexte social donné : *somatisation* ou *désomatisation*, *culturalisation* ou *déculturalisation* des « frontières sociales construites sur la base de ce que sont supposées être des généalogies partagées » (Kivisto, 2003, p. 534).

La recherche présentée dans la deuxième partie de ce mémoire a permis de rendre compte de la fluidité de ces dimensions somatiques et culturelles servant à marquer les frontières ethniques dans les situations urbaines observées : discours sur l'héritage culturel africain et la culture afro-caribéenne dans le cadre des politiques culturelles, des descriptions académiques et touristiques de la ville ; inversement division sociale recoupée dans certains contextes par des lignes de couleur (peau claire/peau foncée) et de critères esthétiques (gens beaux/gens laids). Elle a également rendu possible une analyse de l'articulation entre une représentation historiquement partagée du métissage entre trois « racines », « peuples », « races » et le jeu des acteurs sociaux qui se positionnent en s'appuyant sur des significations culturelles et phénotypiques accordées à ces différentes « racines », entretenant ainsi des frontières ethniques basées sur ce que sont supposées être des généalogies différenciées.

D'autre part, le choix d'une définition inclusive de l'« ethnicité » permet de s'écarter d'une tendance qui consiste à distinguer un « racisme biologique » reposant sur l'hérédité somatique, d'un « nouveau racisme » (Barker, 1981), « sans race » (Balibar et Wallerstein, 1988), ou « culturel » (Bataille, 1999; Taguieff, 1990; Wieviorka, 1998) construit sur la base d'une irréductibilité des différences ethniques. L'analyse des manifestations d'un racisme en acte, ou « racisme quotidien » (Essed, 1990), qui ne s'affiche pas systématiquement comme tel, permet alors de mesurer dans les opérations de naturalisation et d'essentialisation de groupes (De Rudder, Poiret et

[163] Selon sa définition, « l'ethnicité renvoie aux frontières sociales qui sont construites sur la base de ce que sont supposées être des généalogies partagées : caractéristiques physiques, traits culturels tels que la langue, la religion, les coutumes, les traditions, les valeurs, les symboles, une histoire et un folklore partagés ; et une origine géographique partagée » (Kivisto, 2003, p. 534, *ma traduction*).

Vour'ch, 2000) la place occupée par la dimension somatique et d'interroger son articulation avec les caractérisations « culturelles ». Pourquoi est-ce telle caractéristique qui est « captée » par le social plutôt que telle autre et à quoi renvoie cette « captation » (Eberhard, 2006) ?

Au Mexique, je compte poursuivre cette interrogation en m'intéressant à la question du racisme quotidien saisie à partir de récits portant sur les expériences vécues par ceux qui le subissent et qui sont les plus sensibles à son caractère récurrent et à son ancrage ordinaire dans la vie sociale. Ce travail s'inscrit dans le cadre d'un financement d'une Action Thématique Structurante de l'IRD[164]. Ma contribution à ce projet consistera lors de mes prochaines missions dans cette ville à mettre en place un atelier de recherche au sein de l'Université de Veracruz permettant la formation d'un groupe d'étudiants sur cette thématique et la réalisation d'entretiens. En particulier, mon apport à ce programme consistera précisément à travailler cette question à partir des expressions de ce racisme en acte dans l'espace public urbain (dans les transports publics, les grands centres commerciaux, les établissements nocturnes et autres lieux de divertissement, et de sociabilité).

Ces quelques pistes ne visent qu'à donner un aperçu du travail qui peut être réalisé dans le cadre d'un programme de recherche centré sur l'ethnicité dans la ville. Le fait de situer ces recherches en Amérique latine et en France, tout en restant attentif aux réflexions théoriques souvent discutées sur la base de terrains nord américains permettra, comme cela a été impulsé dans le cadre du programme AFRODESC, de continuer à tenir ensemble des études localisées et la prise en compte de logiques plus globales qui inscrivent les questions d'ethnicité dans des rapports sociaux appréhendés comme hégémoniques à l'échelle internationale.

---

[164] « Approches méthodologiques et théoriques du racisme. Réseau international et ateliers », Colombie, Mexique, Guatemala, Cuba, France, 2010-2011. Les objectifs principaux de ce projet sont les suivants : renforcement des équipes de recherche locales sur le racisme (avec pour horizon le statut de Jeune Equipe) ; formation d'étudiants par la recherche (approches théoriques et méthodologiques) ; création d'un réseau international de chercheurs et d'institutions Nord-Sud et Sud-Sud (France - Amérique centrale - Caraïbe) ; articulation avec ONG, administrations nationales et agences internationales (mise en œuvre de l'enquête et diffusion des résultats) ; ouvrage collectif contribuant à une sociologie du racisme.

IV.

Références bibliographiques

Abello Vives Alberto, “La ciudad de los espejos”, *Aguaíta (Revista del Observatorio del Caribe Colombiano)*, n°9, Diciembre 2003.

Acosta Saignes Miguel, “Un afroamericanista solitario”, *Homenaje a Gonzalo Aguirre Beltrán*, México, Instituto Indigenista Interamericano, Vol. I, 1973, p.65-74.

Agetro Leafar, *Las luchas proletarias en Veracruz: Historia y autocrítica*, Jalapa, Editorial Barricada, 1942.

Agier Michel, *Anthropologie du carnaval. La ville, la fête et l'Afrique à Bahia*, Paris, Éditions Parenthèses, 2000.

Agier Michel et Hoffmann Odile, “Les terres des communautés noires dans le Pacifique colombien. Interprétation de loi et stratégie d'acteurs”, *Problèmes d'Amérique latine*, vol.32, 1999, p.17-42.

Agudelo Carlos et Recondo David, “Multiculturalismo en Amrica Latina. Del Pacífico mexicano al Pacífico colombiano”, *in* O. Hoffmann et M. T. Rodríguez (Éds), *Los retos de la diferencia. Los actores de la multiculturalidad entre Mexico y Colombia*, México, Publicaciones de la Casa Chata, 2007, p.57-79.

Aguirre Aguilar Genaro, *Los usos del espacio nocturno en el puerto de Veracruz*, Veracruz, Ver, Textos Universitarios, Universidad Cristóbal Colón, 2001.

———, “Vivencias nocturnas: los antros jarochos a la luz de la comunicación”, *Comunicación y Sociedad (Universidad de Guadalajara)*, n°1 (Nueva época), enero-junio 2004, p.139-162.

———, “Rincones citadinos y prácticas amorosas juveniles. Una mirada a la zona conurbada Veracruz-Boca de Río”, *Ulúa: Revista de Historia, Sociedad y Cultura (Instituto de Investigaciones Historio-Sociales, Universidad Veracruzana)*, vol.6, n°July-Dec, 2005, p.147-178.

Aguirre Beltrán Gonzalo, *La población negra de México: estudio ethnohistórico*, México, Fondo de Cultura Económica, 1972 [1946].

———, “Sobre teoría e investigación en la antropología social mexicana”, *Teoría e investigación en la antropología social mexicana (Cuadernos de la Casa Chata*, n°160, 1988, p.6-14.

———, *Cuijla: esbozo etnográfico de un pueblo negro*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989 [1958].

Alaniz Yolanda et Cornish Megan, *Vava la Raza: a History of Chicano Identity and Resistance*, Seattle, WA, Red Letter Press, 2008.

Alcántara López Álvaro, “Negros y afromestizos del Puerto de Veracruz. Impresiones de lo popular durante los siglos XVII y XVIII”, *in* B. García Díaz et S. Guerra Vilaboy (Éds), *La Habana/Veracruz Veracruz/La Habana. Las dos orillas*, Veracruz, Universidad Veracruzana - Universidad de la Habana, 2002, p.175-191.

Alkalimat Abdul, *Introduction to Afro-American Studies: A Peoples College Primer*, Chicago, Twenty-first Century Books and Publications, Chicago (6th Edition), 2009 [1984].

Althoff Daniel, “Afro-Mestizo Speech from Costa Chica, Guerrero: From Cuaji to Cuijla”, *Langage Problems and Language Planning*, vol.18, n°3, 1994, p.242-256.

Anderson Elijah, *Street Wise. Race, Class and Change in an Urban Community*, Chicago - London, University of Chicago Press, 1990.

Anonyme, *Veracruz, México*, Asociación Mexicana de Turismo - Departamento de Turismo de la Secretaría de Gobernación, 1940.

———, *Programa Nacional: Nuestra Tercera Raíz*, CNCA/Dirección General de Culturas Populares, 1996.

———, *Programa de ordenamiento, mejoramiento y revitalización del Centro Histórico de Veracruz*, Gobierno del Estado de Veracruz de Ignacio de la Llave, 2006, 300p.

Antuñano Maurer Alejandro (Éd.) *Veracruz, puerto del continente*, México, ICA:Fundación Miguel Alemán, 1996.

Appadurai Arjun, *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris, Payot, 2001.

Arce Morales Alfonso, “Fiestas de la Independencia: misión posible”, *Noventaynueve (Revista de Investigación Cultural)*, n°6, 2006.

Argyriadis Kali, “Transnacionalizacion y relocalizacion de la santería en Veracruz”, *colloque international Antropología 2006*, Centro de Antropología, La Havane, Cuba, 28 novembre 2006.

———, “De instructores, asesores y promotores: redes de artistas cubano-veracruzanos y relocalización del repertorio “afrocubano””, *in* F. Ávila Domínguez, R. Pérez Montfort et C. Rinaudo (Éds), *Circulaciones culturales. Lo afrocaribeño entre Cartagena, Veracruz, y La Habana*, México D.F., CIESAS-IRD-Universidad de Cartagena-AFRODESC, 2010 [à paraître].

Argyriadis Kali et Juárez Huet Nahayeilli “Acerca de algunas estrategias de legitimación de los practicantes de la santería en el contexto mexicano”, *in* A. Aguilar, K. Argyriadis, R. De la Torre et C. Gutiérrez (Éds), *Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*, Guadalajara, El Colegio de Jalisco / IRD / CEMCA / CIESAS / ITESO, 2008, p.281-308.

Arizpe Lourdes, *Culturas en movimiento. Interactividad cultural y procesos globales*, México, H. Cámara de Disputados, LIX Legislatura - UNAM - Miguel Angel Porrúa editor, 2006.

Aslafy Gauthier Catherine, “Les routes du bled: commerce et mobilités marocaines”, *in* M. Peraldi (Éd.), *La fin des norias? Réseaux migrants dans les économies marchandes en Méditerranée*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2002, p.193-216.

Augé Marc, *Pour une ethnographie des mondes contemporains*, Paris, Aubier, 1994.

Babadzan Alain, “Les usages sociaux du patrimoine”, *Ethnologies comparées*, n°2, printemps 2001.

Balibar Etienne et Wallerstein I., *Race, nation, classe, les identités ambiguës*, Paris, La Découverte, 1988.

Banton Michael, “Historical and contemporary modes of racialization”, *in* K. Murji et J. Solomos (Éds), *Racialization. Studies in theory and practice*, Oxford, Oxford University Press, 2005, p.51-68.

Barabás Alicia, “Colonialismo y racismo en Yucatán: una aproximación histórica y contemporánea”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, n°97, 1979.

Barahona Londoño Andrés, “El son jarocho”, *Estela Cultural*, vol.1, n°9, Domingo 30 de Mayo de 1993.

Barker Martin, *The new racism : conservatives and the ideology of the tribe*, London, Junction Books, 1981.

Barth Fredrik, *Ethnic groups and boundaries: the social organziation of culture difference*, Boston, Little Brown, 1969a.

———, “Introduction”, *in* F. Barth (Éd.), *Ethnic Groups and Boundaries*, Oslo, University Press, 1969b.

Bastenier Albert et Dassetto Felice, *Immigration et espace public. La controverse de l'intégration*, Paris, CIEMI L'Harmattan, 1993.

Bastide Roger, “Continuité et discontinuité des sociétés et des cultures afro-américaines”, *Bastidiana*, n°13-14 (Les Amériques noires et la recherche afro-américaniste), Janv.-juin 1996, p.77-88.

Bataille Philippe, “Racisme institutionnel, racisme culturel et discriminations”, *Immigration et intégration. L'état des savoirs*, Paris, La Découverte, 1999, p.285-293.

Bava Sophie, *Routes migratoires et itinéraires religieux. Des pratiques religieuses des migrants sénégalais mourides entre Marseille et Touba*, Thèse d'anthropologie, EHESS, Marseille, 2000.

Becker Howard, *Outsiders. Etudes de sociologie de la déviance*, Paris, A.M. Métailié, 1985.

Bell Lemus Gustavo, “Costa Atlántica ? No: costa Caribe”, *in* A. Abello Vives (Éd.), *El Caribe en la Nación colombiana. Memorias*, Bogotá, Museo Nacional de Colombia, Observatorio del Caribe Colombiano, 2006, p.123-143.

Beltrán Alberto et Rivas Paniagua Enrique, *Jarocho Puerto*, Xalapa, Gobierno del Estado de Veracruz, 1991.

Benítez Rojo Antonio, *La isla que se repite*, Barcelona, Casiopea, 1983.

Bermúdez Egberto, “¿Qué es y qué no es Vallenato?”, *in* H. R. Sánchez Mejía et L. Martínez Durán (Éds), *Historia, identidad, cultura popular y música tradicional en el Caribe Colombiano*, Valleduoar, Ediciones Unicesar (Universidad Popular del Cesar), 2004, p.65-74.

———, “Detrás de la música: el vallenato y sus "tradiciones canónicas" escritas y mediáticas”, *in* A. Abello Vives (Éd.), *El Caribe en la nación colombiana*, Bogotá, Museo National de Colombia - Observatorio del Caribe Colombiano, 2006, p.476-516.

Blázquez Domínguez Carmen, *Breve historia de Veracruz*, Méxco DF, El Colegio de México, 2000.

Blázquez Domínguez Carmen et Díaz Cházaro Concepción, “La ciudad y puerto de Veracruz: una retrospectiva”, *in* A. Antuñano Maurer (Éd.), *Veracruz, puerto del continente*, México, Gobierno del Estado de Veracruz - Fundación ICA - Espejo de Obsidiana Ediciones, 1999, p.67-126.

Blumer Herbert, “Social Problems as Collective Behavior”, *Social Problems*, vol.18, n°3, Winter 1971, p.298-306.

Boggs Vernon (Éd.) *Salsiology. Afro-Cuban music and evolution of Salsa in New York City*, New York, Greenwood Press, 1992.

Bolio Trejo Arturo, *Rebelión de mujeres: versión histórica de la revolución inquilinaria de Veracruz*, Veracruz, Editorial Kada, 1959.

Boltanski Luc et Chiapello Ève, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999.

Bonet Lluís et Négrier Emmanuel (Éds), *La fin des cultures nationales ? Les politiques culturelles à l'épreuve de la diversité*, Paris, La Découverte/Pacte, 2008.

Bonfil Batalla Guillermo, *México produndo. Una civilización negada*, México, CNCA-Grijalbo, 1990.

Bonilla-Silva Eduardo, “Rethinking Racism: Toward a Structural Interpretation”, *American Journal of Sociology*, vol.62, n°3, June 1997, p.466-481.

———, “Reply to Loveman : The Essential Social Fact of Race”, *American Journal of Sociology*, vol.64, n°6, December 1999, p.899-906.

Bonilla-Silva Eduardo et Baiocchi Gianpaolo, “Anything but Racism: How Sociologists Limit the Signifiance of Racism”, *Race & Society*, vol.4, 2001, p.117-131.

Borgogno Victor, *Les Argonautes de Nice-village*, Recherche financée par le FAS, Université de Nice-Sophia Antipolis - IDERIC, Juin 1993, 448p.

Boubakri Hassen, *Le petit commerce immigré du sud tunisien à Paris : espace, fonctionnement social et impact sur les régions natales*, Thèse de géographie, Université Louis Pasteur-Strasbourg, 1985.

———, “Les entrepreneurs migrants d'Europe : dispositifs communautaires et économie ethnique. Le cas des entrepreneurs tunisiens de France”, *Cultures & Conflits*, n°33-34 (Les anonymes de la mondialisation), printemps-été 1999, p.69-88.

Bourdieu Pierre et Wacquant Loïc, “Sur les ruses de la raison impérialiste”, *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol.121-122, Mars 1998, p.109-118.

Bourdin Alain, *La question locale*, Paris, PUF, 2000.

Brubaker Rogers, “Au delà de l'“identité””, *Actes de la recherche en sciences sociales*, n°139, septembre 2001, p.66-85.

———, “Ethnicity without Groups”, *Archives Européennes de Sociologie*, vol.XLIII, n°2, 2002, p.163-189.

Bullock William, “Seis meses de residencia y viajes en México”, *in* M. Poblett Miranda (Éd.), *Cien viajeros en Veracruz. Crónicas y relatos*, México, Gobierno del Estado de Veracruz, Vol. III, 1822-1830, 1992.

Cabrales Carmen, “Los barrios populares en Cartagena de Indias”, *in* H. Calvo Stevenson et A. Meisel Roca (Éds), *Cartagena de Indias en el siglo XX*, Bogotá, Banco de la República - Universidad Jorge Tadeo Lozano, 2000, p.181-209.

Campos Luis Eurenio, “Negros y morenos. La población afromexicana de la Costa Chica de Oaxaca”, *in* A. Barabas et M. Bartolomé (Éds), *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías*, México, CONACULTA/INAH/INI, Vol. III, 1999.

———, “Caracterización étnica de los pueblos de negros de la Costa Chica de Oaxaca. Una visión etnográfica”, *in* M. E. Velázquez et E. Correa (Éds), *Poblaciones y culturas de origen africano en México*, México, CONACULTA-INAH, Colección Africanía, 2005, p.411-426.

Cano Anzures Israel, “Arquitectura del barrio de la Huaca”, *La Huaca, tradición que vive*, Museo Apiver, Veracruz, Universidad Veracruzana, 16 de octubre 2009.

Cardona Ishtar, “Los actores culturales entre la tentación comunitaria y el mercado global: el resurgimiento del son jarocho”, *in* L. Arizpe (Éd.), *Retos culturales de México frente a la globalización*, México, H. Cámara de Disputados, LIX Legislatura / Miguel Angel Porrúa, 2006, p.393-417.

Carroll Patrick J., *Blacks in Colonial Veracruz. Race, Ethnicity, and Regional Development*, Austin, University of Texas Press, 2001.

Casco López Javier, “Comunicación, identidad y memoria histórica a través de la genealogía familiar en el Barrio de la Huaca, Cd. de Veracruz”, *IX Congreso Latinoamericano de Investigadores de la Comunicación*, México DF, Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación, 9-11 de octubre de 2008.

Casio Villegas Daniel, *Porfirio Díaz en la revolta de la Noria*, Hermes, 1953.

Castañeda Angelina Nicole, *"Veracruz también es Caribe": Power, politics, and performance in the making of an Afro-Caribbean identity*, Ph.D. of Philosophy, Indiana University, 2004.

Castellanos Guerrero Alicia, “Antropología y Racismo en México”, *Desacatos*, vol.4, 2000.

———, “Pueblos indios, racismo y Estado”, *in* G. Sánchez (Éd.), *¿Estamos Unidos Mexicanos? Los límites de la cohesión social en México. Informe de la sección mexicana del Club de Roma*, México, Editorial Planeta Mexicana, 2001.

——— (Éd.) *Imagenes del racismo en México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Plaza y Valdés-Universidad Autónoma Metropolitana,, 2008.

Castellanos Guerrero Alicia et Sandoval Juan Manuel (Éds), *Nación, Racismo e identidad*, México, Nuestro Tiempo, 1998.

Castillo Mier Ariel, “De Juan José Nieto al premio Nobel: la literatura del caribe colombiano en las letras nacionales”, *in* A. Abello Vives (Éd.), *El Caribe en la nación colombiana*, Bogotá, Museo National de Colombia - Observatorio del Caribe Colombiano, 2006, p.377-432.

Cazares Vergara Moisés, *Mi viejo Veracruz y mis vivencias*, Veracruz, 1989.

Cefaï Daniel, “Les cadres de l'action collective. Définitions et problèmes”, *in* D. Cefaï et D. Trom (Éds), *Les formes de l'action collective. Mobilisations dans des arènes publiques*, Paris, Editions de l'EHESS, Vol. Raisons pratiques, n° 12, 2001, p.51-97.

Champagne Patrick, “La construction médiatique des "malaises sociaux"”, *Actes de la recherche en sciences sociales*, n°90, 1991 1991, p.64-75.

Chapman Malcom, Mc Donald Maryon et Tonkin Elizabeth, “Introduction”, *in* E. Tonkin, M. Mc Donald et M. Chapman (Éds), *History and Ethnicity*, London, Routledge, 1989.

Chapoulie Jean-Michel, “Everett C. Hughes et le développement du travail de terrain en sociologie”, *Revue française de sociologie*, vol.XXV, n°4, octobre-décembre 1984, p.562-608.

Chartier Roger, “Le passé au présent”, *Le Débat*, n°122, novembre-décembre 2002, p.5-11.

Chávez Orozco Luis et Florescano Enrique, *Agricultura e industria textil de Veracruz: Siglo XIX*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1965.

Cohen Abner (Éd.) *Urban Ethnicity*, London, Tavistock, 1974.

Cohen Anthony P. (Éd.) *Signifing identities. Anthropological perspectives on boundaries and contested values*, London, New York, Routledge, 2000.

Contreras Utrera Julio, *Los comerciantes del porfiriato. El puerto de Veracruz. 1880-1890*, Xalapa, Ver., Faculdad de Historia de la Universidad Veracruzana, 1992.

Cordeiro Albano et Hily Marie-Antoinette, “La fête des Portugais : héritage et invention”, *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol.16, n°2, 2000, p.59-76.

Cordero Medina Juan, *Remembranzas: De un Veracruz que fue ...* Boca del Río, Veracruz, México, Ediciones Culturales Exclusivas, 2004.

———, *Historia y Brisas Veracruzanas*, Boca del Rio, Veracruz, México, Ediciones Culturales Exclusivas, 2006.

———, *Mi Veracruz de ayer*, Boca del Río, Veracruz, México, Ediciones Culturales Exclusivas, 2008.

Correa Ethel, “Problemas y retos para los estudios de identidad en la población de origen africano de la Costa Chica de Oaxaca en México”, *in* M. E. Velázquez et E. Correa (Éds), *Poblaciones y culturas de origen africano en México*, México, CONACULTA-INAH, Colección Africanía, 2005, p.427-440.

Cousin Saskia, *L'identité au miroir du tourisme. Usages et enjeux des politiques de tourisme culturel*, Thèse de doctorat en anthropologie sociale et ethnologie, EHESS-Paris, EHESS, Paris, 2003.

Cruz Carretero Sagrario, *Identidad en una comunidad afromestiza del centro de Veracruz: La población de Mata Clara*, Tesis de licenciatura, Fundación Universidad de las Américas, Puebla, 1989.

———, “Yanga and the Black Origins of Mexico”, *The Review of Black Political Economy*, vol.33, n°1 (Special symposium: The Black Presence in Mexico), septembre 2005.

Cruz Carretero Sagrario, Martínez Maranto Alfredo et Santiago Silva Angélica, *El Carnaval en Yanga: notas y comentarios sobre una fiesta de la negritud*, México, Dirección General de Cultura Popular y la Unidad Cultural del Centro de Veracruz del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1989.

Cruz Velásquez Romeo, *La llegada del ferrocarril al puerto de Veracruz, 1867-1875*, Veracruz, Ver., API, 2002.

Cunin Elisabeth, "Asimilacion, multiculturalismo y mestizaje: formas y transformaciones de la relacion con el otro en Cartagena", *in* C. Mosquera, M. Pardo et O. Hoffmann (Éds), *Afrodescendientes en las américas. Trayectorias sociales e identitarias*, Bogota, Universidad Nacional de Colombia, 2002a, p.279-294.

———, *Identités à fleur de peau. Le « noir » entre apparences et appartenances : métissage et catégories raciales à Carthagène (Colombie)*, Thèse de Sociologie, Université de Toulouse Le Mirail, Toulouse, 2002b.

———, "De Kinshasa à Cartagena, en passant par Paris : itinéraire d'une "musique noire", la champeta", *Civilisations (Revue internationale d'antheopologie et de sciences humaines)*, vol.3, n°1-2, janvier 2006, p.97-118.

Dahhan Ryzlène, *L'image touristique de Nice : de la valorisation à l'exclusion de la différence dans la ville*, Master 2 de Sociologie, URMIS - Université de Nice-Sophia Antipolis, sous la dir. de C. Rinaudo, Nice, 2008.

Davis Mike, *City of Quartz. Los Angeles, capitale du futur*, Paris, La Découverte/Poche, 2000.

De Certeau Michel, *L'invention du quotidien*, Paris, Gallimard, Folio Essais, 1. Arts de faire, 1990.

De la Peña Guillermo, "Gonzalo Aguirre Beltrán: historia y mestizaje", *in* E. Florescano et R. Pérez Montfort (Éds), *Historiadores de México en el siglo XX*, México, Conaculta - Fondo de Cultura Económica, 1995, p.190-210.

De la Peña Moisés, *Veracruz económico*, Xalapa, Gobierno del Estado de Veracruz, I, 1946.

De los Arcos María Fernanda, "Cinco siglos de viajes por Veracruz", *La Jornada Dominical*, octobre 1992.

De Rudder Véronique, "L'Exclusion n'est pas le ghetto. Les immigrés dans les H.L.M.", *Projet*, n°171-172, 1982, p.80-91.

———, "Ethnicisation", *Pluriel-Recherche*, n°3, 1995.

———, "Quelques problèmes épistémologiques liés aux définitions des populations immigrantes et de leur descendance", *in* F. Aubert, M. Tripier et F. Vourc'h (Éds), *Jeunes issus de l'immigration. De l'école à l'emploi*, Paris, CIEMI - L'Harmattan, 1996, p.17-44.

De Rudder Véronique, Poiret Christian et Vour'ch François, *L'inégalité raciste. L'universalité républicaine à l'épreuve*, Paris, Presses Universitaires de France, 2000.

Del Río Cañedo Narciso, "Historia del Carnaval en Veracruz, desde hace medio siglo", *Guía turística y de las fiestas de Carnaval de la Ciudad de Veracruz*, Veracruz, Ver., Comité de Carnaval de Veracruz, 1948.

Delgado Calderón Alfredo, “Los Negros del sur”, *Son del Sur*, vol.1, 1995, p.27-32.

———, *Historia, cultura e identidad en el Sotavento*, México, Conaculta, 2004.

Deli Fadime, “La maîtrise du commerce international du textile par les patrons arabes de Mardin à Laleli (Istanbul)”, *in* M. Peraldi (Éd.), *La fin des norias? Réseaux migrants dans les économies marchandes en Méditerranée*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2002, p.287-306.

Demazière Didier et Dubar Claude, *Analyser les entretiens biographiques*, Paris, Nathan, 1997.

Desacatos, “Racismos”, *Desacatos (Revista de Antropología Social)*, vol.4, 2000.

Di Méo Guy, *Géographie de la fête*, Paris, Géophrys, 2001.

Días de Paniagua Rosa A. (Éd.) *Cartagena popular. Aproximación al análisis socio-cultural*, Cartagena, Centro de Cultura Afrocaribe - Coreducar, 1994.

Días de Paniagua Rosa A. et Paniagua Raúl, *Getsemaní: Historia, Patrimonio y Bienestar Social en Cartagena*, Cartagena, Coreducar, 1993.

Dietz Gunther et Mendoza Zuany Rosa Guadalupe, “Adopter une politique interculturelle dans l'éducation supérieure ?”, *Trace*, n°53, Juin 2008, p.13-21.

Domínguez Pérez Olivia, *Política y movimiento sociales en el tejedismo*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1986.

———, “El Puerto de Veracruz: la modernizacion a finales del siglo XIX”, *Anuario VII, Centro de Investigaciones Históricas, instituto de Investigaciones Humanísticas, Universidad Veracruzana*, 1990.

———, “Entre los muelles y los trabajadores portuarios de Veracruz”, *Anuario X, Centro de Investigaciones Históricas, instituto de Investigaciones Humanísticas, Universidad Veracruzana*, 1995.

Domínguez Rafaél, *Veracruz en el ensueño y en el recuerdo. apuntes de la vida de un jarocho*, México DF, Editorial Bolívar, 1946.

Dorlin Elsa, “Introduction. Vers une épistémologie des résistances”, *in* E. Dorlin (Éd.), *Sexe, race, classe, pour une épistémologie de la domination*, Paris, Presses Universitaires de France-Actuel Marx Confrontation, 2009, p.5-18.

Douglass William A. et Lyman Stanford M., “L'ethnie : structure, processus et saillance”, *Cahiers internationaux de sociologie*, vol.LXI, 1976, p.197-220.

Dubar Claude et Tripier Pierre, *Sociologie des professions*, Paris, Armand Colin, 1998.

Dubet François, *Immigration : qu'en savons-nous ? Un bilan des connaissances*, Notes et études documentaires, n° 4887, La Documentation française, 1989.

Dubet François et Lapeyronnie Didier, *Les quartiers d'exil*, Paris, Seuil, 1992.

Dugast Guy-Alain, *La tentative mexicaine en France au XIXe siècle. L'image du Mexique et l'intervention française (1821-1862)*, Paris, L'Harmattan, 2 vol., 2008.

Durkheim Emile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Montréal, Editions éléctroniques Jean-Marie Tremblay, Livre 2 : Les croyances élémentaires, 2002 [1912].

Eberhard Mireille, *L'idée républicaine. De la discrimination raciste en France*, Thèse de Doctorat en Sciences Sociales, Université de Paris 7 - Denis Diderot, Paris, 2006.

Eidheim H., "When Ethnic Identity is a Social Stigma", *in* F. Barth (Éd.), *Ethnic Groups and Boundaries*, Oslo, University Press, 1969, p.39-57.

Eisenstadt S.N., "Assimilation sociale", *Encyclopaedia Universalis*, 1955.

Élias Norbert et Scotson John L., *Logiques de l'exclusion. Enquête sociologie au cœur des problèmes d'une communauté*, Paris, Fayard, 1997.

Essed Philomena, *Everyday Racism*, Claremont (Ca), Hunter House, 1990.

Esteva José María, *Tipos veracruzanos y composiciones varias*, 1894.

Fals Borda Orlando, "Las Dos Cartagenas y la Historia Doble de la Costa", *Noventaynueve (Revista de Investigación Cultural)*, n°5, Décembre 2004.

Feagin Joe R. et Feagin Clairece Booher, *Racial and ethnic relations*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1993.

Feldblum Myriam, "Paradoxes of Ethnic Politics : the Case of Franco-Maghrebis in France", *Ethnic and Racial Studies*, vol.16, n°1, January 1993, p.52-76.

Fentanes Beauregard Edmundo H., *Sensaciones y estampas veracruzanas* México, 1954.

Figueroa Hernández Rafael, *Con salsa y sabor...* Tesis de licenciatura, Universidad Pedagógica Nacional, México, 1992.

———, *Ismael Rivera: El sonero mayor*, San Juan, Puerto Rico, Instituto de Cultura Puertorriqueña, 1993.

———, *Luis Ángel Silva "Melón"*, Xalapa, Conaculta-IVEC-ConClave, 1994 [.

———, *Memo Salamanca*, Veracruz, Veracruz, IVEC, 1996a.

———, *Salsa mexicana. Transculturación e identidad*, México D.F., Con Clave, 1996b.

———, *Pepe Arévalo: El gran león*, México, Conaculta, 1997.

———, *Emilio Domínguez*, México D.F., Con Clave, Conaculta, Fonca, 2000.

———, "Rumberos y jarochos", *in* B. García Díaz et S. Guerra Vilaboy (Éds), *La Habana/Veracruz Veracruz/La Habana. Las dos orillas*, Veracruz, Universidad Veracruzana - Universidad de la Habana, 2002, p.383-399.

———, *Julio del Razo*, México D.F., Con Clave, 2003.

———, *Los veracruzanísimos Pregoneros del Recuerdo*, Xalapa, Ver., 2005a.

———, *Rutilo Parroquín*, Xalapa, Ver., IVEC, 2005b.

———, *Son jarocho. Guía histórico-musical*, Xalapa, Veracruz, Conaculta-Fonca, 2007.

———, *Tres generaciones del danzón veracruzano*, Veracruz, Ver., CNIDDAC, 2008.

Flores Martos Juan Antonio, "Los encapuchados del carnaval del puerto de Veracruz: una indagación etnográfica en la memoria cultural e imaginación urbana",

Sotavento. Revista de Historia, Sociedad y Cultura, vol.2, n°4, verano 1998, p.57-115.

———, "El carnaval veracruzano. Disciplinas, singularidad y política de la cultura popular", *in* P. Martínez-Burgos García et A. Rodíiguez González (Éds), *La fiesta en el mundo hispanico*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2004a, p.107-144.

———, *Portales de múcara. Una etnografía del puerto de Veracruz*, Xalapa (Veracruz), Universidad Veracruzana, 2004b.

Florescano Enrique, *La historia y el historiador*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997.

Foucault Michel, *Dits et écrits II. 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001.

Freyre Gilberto, *Maîtres et esclaves : la formation de la société brésilienne*, Paris, Gallimard, 1997.

Friedemann (de) Nina S., "Negros en Colombia: identidad e invisibilidad", *América Negra*, n°3, junio 1992.

———, "Diablos y diablitos: huellas de africanía en Colombia", *América Negra*, n°11, junio 1996.

Frierman Bud, Andrew C. Godley Lisa et Wale Judith, "Weetman Pearson in Mexico and the Emergence of a British Oil Major, 1901-1919", *Business History Review*, vol.81, 2007.

Gallo Max, *La baie des anges*, Paris, Pocket, 1999 [1992].

Galván López Brenda, "Patrimonio/espacio público: procesos y desafíos", *Ciudades 81*, n°Identidades regionales y construción del espacio urbano, enero-marzo 2009, p.19-26.

Garat I., "Vivre Bayonne intensément. Mise en scène de l'identité et de la citoyenneté urbaine à travers la fête", *Les cahiers du LERASS*, n°31, 1994, p.109-124.

Garbett G., "The Analysis of Social Situations", *Man*, n°5, 1970, p.214-237.

García Auli Rafael, *La unión de estibadores y jornaleros del puerto de Veracruz: Ante el movimiento obrero nacional e internacional de 1909 a 1977*, Veracruz, Edición del autor, 1977.

García de León Antonio, "El Caribe afroandaluz: permanencia de una civilización popular", *La Jornada Semanal*, n°135, 12 de Enero 1992, p.27-33.

———, "Los patios danzoneros", *Del Caribe (Revista de la Casa del Caribe en Santiago de Cuba)*, n°20, 1993, p.36-46.

———, "Con la vida en un danzón: notas sobre el movimiento inquilinario de Veracruz en 1922", *in* M. Reyna Muñoz (Éd.), *Actores sociales en un proceso de transformación: Veracruz en los años veinte*, Xalapa, Ver., Universidad Veracruzana, 1996, p.33-53.

———, *Fandango. El ritual del mundo jarocho a través de los siglos*, México D.F, CONACULTA-IVEC, 2006.

García Díaz Bernardo, “El Caribe en el Golfo: Cuba y Veracruz a fines del siglo XIX y principios del XX”, *Anuario (Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales-Universidad Veracruzana)*, vol.X, 1995, p.47-66.

———, “El Veracruz de Joaquín Santamaría”, *in* A. Tovalín Ahumada (Éd.), *Joaquín Santamaría, Sol de plata*, México, Universidad Veracruzana, 1998, p.24-60.

———, “Viajeros extranjeros en el Veracruz del siglo XIX”, *Veracruz y sus viajeros*, México, Gobierno del Estado de Veracruz, 2001, p.13-121.

———, “Danzón y son: desde Cuba a Veracruz (1880-1930)”, *in* L. Muños (Éd.), *México y el Caribe. Vínculos, intereses, región*, México, Instituto Mora, 2002a, p.266-281.

———, “La migración cubana a Veracruz, 1870-1910”, *in* B. García Díaz et S. Guerra Vilaboy (Éds), *La Habana/Veracruz Veracruz/La Habana. Las dos orillas*, Veracruz, Universidad Veracruzana - Universidad de la Habana, 2002b, p.297-319.

———, “Veracruz en la primera mitad del siglo XIX. Testimonios de viajeros”, *in* B. García Díaz et S. Guerra Vilaboy (Éds), *La Habana/Veracruz Veracruz/La Habana. Las dos orillas*, Veracruz, Universidad Veracruzana - Universidad de la Habana, 2002c, p.215-238.

———, “El Puerto de Veracruz, cabeza de playa de la música cubana”, *in* F. Ávila Domínguez, R. Pérez Montfort et C. Rinaudo (Éds), *Circulaciones culturales. Lo afrocaribeño entre Cartagena, Veracruz, y La Habana*, México D.F., CIESAS-IRD-Universidad de Cartagena-AFRODESC, 2010 [à paraître].

García Díaz Bernardo et Guadarrama Olivera Horacio, *15 Años por la cultura en Veracuz, IVEC (1987-2002)*, México, Gobierno del Estado de Veracruz-Llave / Instiuto Veracruzano de Cultura, 2004.

García Morales Soledad, *La Rebelion Delahuertista en Veracruz (1923)*, Xalapa, México, Universidad Veracruzana, 1986.

———, “Cotidianidad, cultura y diversión durante la occupación delahuertista del puerto de Veracruz”, *in* M. Reyna Muñoz (Éd.), *Actores sociales en un proceso de transformación: Veracruz en los años veinte*, Xalapa, Ver., Universidad Veracruzana, 1996, p.103-128.

García Mundo Octavio, *El movimiento inquilinario de Veracruz, 1922*, 1976.

García Usta Jorge, “Periodismo y literatura en Cartagena en el siglo XX: Muros y rupturas del orden y risas de la modernidad”, *in* H. Calvo Stevenson et A. Meisel Roca (Éds), *Cartagena de Indias en el siglo XX*, Bogotá, Banco de la República - Universidad Jorge Tadeo Lozano, 2000, p.219-257.

———, “Los “bárbaros” costeños y la modernización de las letras nacionales”, *in* A. Abello Vives (Éd.), *El Caribe en la nación colombiana*, Bogotá, Museo National de Colombia - Observatorio del Caribe Colombiano, 2006, p.433-455.

Ghorra-Gobin Cynthia, *La ville américaine. Espace et société*, Paris, Nathan, 1998.

———, *Réinventer le sens de la ville : les espaces publics à l'heure globale*, Paris ; Montréal, L'Harmattan, 2001, 265p.

Giddens Anthony, *Les conséquences de la modernité*, Paris, L'Harmattan, 1994, 192p.

Gilard Jacques, “Emergence et récupération d'une contre-culture dans la Colombie contemporaine”, *Caravelle (Cahiers du Monde Hispanique et Luso-Brésilien)*, vol.46, 1986a, p.109-121.

———, “Musique populaire et identité nationale. Aspects d'un débat colombien, 1940-1050”, *America (Cahiers du Criccal)*, vol.I, 1986b, p.185-196.

Gill Mario, “Veracruz: Revolución t extremismo”, *Historia Mexicana (COLMEX)*, vol.2, n°8, abril-julio 1953, p.618-636.

Glenn Evelyn Nakano (Éd.) *Shades of difference : why skin color matters*, Stanford, Calif., Stanford University Press, 2009.

Goffman Erving, *Encounters*, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1961.

———, *La mise en scène de la vie quotidienne*, Paris, Éditions de Minuit, 2, 1973, 372p.

———, *Stigmate, Les usages sociaux des handicaps*, Paris, Éditions de Minuit, 1975.

Goldman Dorie S., ““Down for La Raza”. Barrio art T-shirts, Chicano pride, and cultural resistance”, *Journal of Folklore Research*, vol.34, n°2, may-August 1997, p.123-138.

Gómez Izquierdo Alejandro, “El son cubano al estilo mexicano”, *Segundo Foro "Veracruz también es Caribe"*, Vracruz, Instituto Veracruzano de Cultura, p.37-43, 10-12 de octubre 1990.

Gómez Izquierdo José Jorge (Éd.) *Los caminos del racismo en México*, México, Plaza y Valdés, 2005.

González Jorge A., *Recuerdos y recuentos periodísticos*, Veracruz, Publié par l'auteur, 2007.

González Sierra José, “Revolución y derecho obrero: Veracruz, 1914-1916”, *Anuario (Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales-Universidad Veracruzana)*, n°4, 1986, p.117-141.

Granovetter Mark, “La force des liens faibles”, *Le marché autrement*, Paris, Desclée de Brouwer, 2000, p.45-74.

Greenhill Pauline, “Festival, anti-festival, contre-festival, non-festival”, *Ethnologies*, vol.23, n°1, 2001.

Grosfoguel Ramon, “Race and Ethnicity or Racialized Ethnicities?”, *Ethnicities*, vol.4, n°3, 2004, p.315-336.

Guadarrama Olivera Horacio, “Los carnavales del puerto de Veracruz”, *in* B. Garcia Diaz et S. Guerra Vilaboy (Éds), *La Habana/Veracruz, Veracruz/La Habana. Las dos orillas*, México, Universidad Veracruziana/Universidad de la Habana, 2002, p.469-493.

———, “Jarochilandia o el colorido mundo popular de Anselmo Mancisidor”, *Contrapunto*, n°8, Mayo-agosto 2008, p.34-49.

Gusfield Joseph R., *The Culture of Public Problem : Drinking-Driving and the Symbolic Order*, Chicago, University of Chicago Press, 1981.

———, “On the side: Practical action and social constructivism in social problems theory”, *in* J. W. Schneider et J. I. Kitsuse (Éds), *Studies in the Sociology of Social Problems*, Norwood, Ablex Publishing Corporation, 1984, p.31-51.

Guss David M, *The festive state. Race, ethnicity and nationalism as cultural performance*, University of California Press, 2000.

Gutiérrez Avila Miguel Angel, *Corrido y violencia: entre los afromestizos de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca*, México, Universidad Autónoma de Guerrero, 1988.

Gutiérrez Edgar, *Fiesta. Onze de Noviembre en Cartagena de Indias. Manifestaciones artísticas, Cultura popular (1910-1930)*, Medellín, Ed. Lealon, 2000.

———, “Las Fiestas de la Independencia en Cartagena de Indias: reinados, turismo y violencia (1930-1960)”, *in* E. Gutiérrez et E. Cunin (Éds), *Fiestas y carnavales en Colombia. La puesta en escena de las identidades*, Medellín, La Carreta Social, 2006, p.125-150.

Hannerz Ulf, “Cosmopolitans and Locals in Wolrd Culture”, *in* M. Featherstone (Éd.), *Global Culture. Nationalism, Globalisation and Modernity*, London, Sage, 1990, p.237-252.

———, *Transnational Connections*, London, Routledge, 1996.

Henández Aranda Judith, “La fortaleza de San Juan de Ulúa”, *in* B. García Díaz et S. Guerra Vilaboy (Éds), *La Habana/Veracruz Veracruz/La Habana. Las dos orillas*, Veracruz, Universidad Veracruzana - Universidad de la Habana, 2002, p.149-164.

Herzfeld Mikael, “La revanche de la communauté locale : la globalisation de l'hétérogénéité locale”, *in* M. Elbaz et D. Helly (Éds), *Mondialisation, citoyenneté et multiculturalisme*, Paris, L'Harmattan, 2000, p.69-77.

Hily Marie-Antoinette, Ma Mung Emmanuel, Boubakri Hassan, Bouhet Isabelle, Chazan Suzanne, Gül Yücel, Rinaudo Christian, de Tapia Stéphane et Tarrius Alain, *Catégories et lieux de la circulation migratoire*, Rapport de recherche pour la MIRE, Migrinter, juillet 2002, 235p.

Hirschfeld Lawrence A., *Race in the Making: Cognition, Culture and the Child's Construction of Human Kinds*, Cambridge, MIT Press, 1996.

Hoffmann Odile, “Renaissance des études afromexicaines et production de nouvelles identités ethniques”, *Journal de la Société des Américanistes*, vol.91, n°2, 2005, p.123-152.

———, “De las 'tres razas' al mestizaje: diversidad de las representaciones colectivas acerca de lo 'negro' en México (Veracruz y Costa Chica)”, *Diario de campo. Suplemento*, n°42, marzo-abril 2007, p.98-107.

———, “De “negros” y “afros” en Veracruz”, *Atlas del patrimonio histórico y cultural de Veracruz*, Xalapa, 2008.

Hoffmann Odile et Rodríguez María Teresa, “Las narrativas de la diferencia étnico-racial en la Costa Chica, México. Una perspectiva geográfica”, *in* O. Hoffmann et M. T. Rodríguez (Éds), *Los retos de la diferencia. Los actores de la multiculturalidad entre Mexico y Colombia*, México, Publicaciones de la Casa Chata, 2007, p.363-397.

Hughes Everett C., *The Sociological Eye*, Chicago, Aldine, 1971.

———, *Le regard sociologique. Essais choisis*, Paris, Éditions de l'E.H.E.S.S., 1996.

Jaramillo Uribe Jaime, *Ensayos sobre historia social colombiana*, Bogotá, Tercer Mundo, Vol. 2, Temas americanos y otros ensayos, 1989.

Jean Norvell Elizabeth, *"La unión hace la fuerza" Post-revolutionary workers mobilization in the port of Veracruz 1918-1924*, Mecaniescrito, 1993.

———, "Los ciudadanos sindicalistas: la Federación Local de Trabaradores del puerto de Veracruz, 1919-1923", *in* M. Reyna Muñoz (Éd.), *Actores sociales en un proceso de transformación: Veracruz en los años veinte*, Xalapa, Ver., Universidad Veracruzana, 1996, p.55-76.

Jiménez Illescas Gloria (Éd.) *La rura del son. Guía touristica Región Costera del Sotavento del Estado de Veracruz*, Xalapa, Gobierno del Estado de Veracruz, 2002.

Jiménez Lucina, *Políticas culturales en transición. Retos y escenarios de la gestión cultural en México*, México, CONACULTA, 2006.

José Rodríguez Nicolá, *A Gozá: Dancing Sexuality in Veracruz*, Part II-B Dissertation, University of Cambridge, Department of Social Anthopology, Cambridge, 2001.

Joseph Isaac, *Le passant considérable. Essai sur la dispersion de l'espace public*, Paris, Librairie des Méridiens, 1984.

———, "Les compétences de rassemblement. Une ethnologie des lieux publics", *Enquête*, n°4 (La ville des sciences sociales), 1998, p.107-122.

Juárez Hernández Yolanda, "Introducción", *Segundo Foro "Veracruz también es Caribe"*, Vracruz, Instituto Veracruzano de Cultura, p.7-8, 10-12 de octubre 1990.

———, "Los aportes de la migración caribeña a la cultura veracruzana", *México y el Caribe. Vínculos, intereses, región*, México, Instituto Mora, 2002, p.291-218.

———, *Persistencias culturales afrocaribeñas en Veracruz. Su proceso de conformación desde la Colonia hasta fines del siglo XIX*, Veracruz, Gobierno del Estado de Veracruz, 2006.

Juárez Huet Nahayeilli, *Un pedacito de Dios en casa: transnacionalización, relocalización y práctica de la santería en la ciudad de México*, Tesis de doctorado en antropología social, CEA-COLMICH, México, 2007.

Kergoat Danièle, "Dynamique et consubstantialité des rappors sociaux", *in* E. Dorlin (Éd.), *Sexe, race, classe, pour une épistémologie de la domination*, Paris, Presses Universitaires de France-Actuel Marx Confrontation, 2009, p.111-125.

King Anthony D. (Éd.) *Re-presenting the city. Ethnicity, Capital and Culture in the 21st-Century Metropolis*, New York, New York University Press, 1996.

Kivisto Peter, *Milticulturalism in a Global Society*, Oxford, Blackwell Publishing, 2002.

———, "The view ok America. Comments on Banton", *Ethnic and Racial Studies*, vol.26, n°3, may 2003, p.528-536.

Knight Alan, “Racism, Revolution, and Indigenismo: Mexico, 1910-1940”, *in* R. Graham (Éd.), *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940*, Austin, University of Texas Press, 1990.

Koselleck Reinhart, *Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, Paris, Éditions de l'E.H.E.S.S., 1990, 334p.

Koth Karl B., “La modernización de Veracruz, 1870-1905”, *in* B. García Díaz (Éd.), *Historiografía sobre la Revolución en Veracruz*, Xalapa, Puclicaciones del Gobierno del Estado de Veracruz, 2008.

Kuntz Ficker Sandra et Connoly Priscilla, *Ferrocarriles y Obras Públicas*, México, Instituto José María Luis Mora - El Colegio de México - Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM, 1999.

Lacarrieu Mónica, “La construction des imaginaires locaux et des identités culturelles dans le cadre de la mondialisation”, *in* L. Bonet et E. Négrier (Éds), *La fin des cultures nationales ? Les politiques culturelles à l'épreuve de la diversité*, Paris, La Découverte/Pacte, 2008, p.33-52.

Lafont Robert, *La revendication occitane*, Paris, Flammarion, 1974.

Landa Ortega María Rosa, *Los primeros años de la organización y luchas de los electricistas y tranviarios en veracruz, 1915-1928*, Tesis de licenciatura, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1989.

———, “La huelga general de 1923: una experiencia anarco-sindicalista en el puerto de Veracruz”, *in* M. Reyna Muñoz (Éd.), *Actores sociales en un proceso de transformación: Veracruz en los años veinte*, Xalapa, Ver., Universidad Veracruzana, 1996, p.77-102.

Lapeyronnie Didier, *Ghetto urbain. Ségrégation, violence, pauvreté en France aujourd'hui*, Paris, Robert Laffont, 2008.

Lara Millán Gloria, *Política, espacio y construcción social del poder local-regional en la Costa Chica de Oaxaca*, Tesis de doctora en Antropología, Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) sous la dir. de O. Hoffmann, México, 2008.

———, *La estructuración de una corriente etnopolítica en la Costa Chica, México (1980-2000)*, México, Afrodesc, Texte préparatoire, 2009.

Le Clézio Jean-Marie, *La ronde et autres faits divers*, Paris, Éditions Gallimard, 1982.

Le Menestrel Sara, *La voie des Cadiens. Tourisme et identité en Louisiane*, Paris, Belin, 1999.

Leal Rine, *La selva oscura. De los bufos a la neocolonia (Historia del teatro cubano de 1868 a 1902)*, La Habana, Editora Arte y Literatura, 1982.

Lemaire Isabelle, *Cuban Fire. The story of salsa and latin jazz*, London-New York, Continuum, 2002.

Lerdo de Tejada Miguel, *Apuntes históricos de la Heroica Ciudad de Veracruz*, México, Imprenta de Vicente García Torres, 1857.

Lestage Françoise, “La construction des différences chez les migrants à la frontière mexico-étasunienne”, *Etudes Rurales*, n°159-160, juin-décembre 2001, p.189-204.

Lewis Laura A., “Blacks, Black Indians, Afromexicans: The Dynamics of Race, Nation, and Identity in a Mexican "moreno" Community (Guerrero)”, *American Ethnologist*, vol.27, n°4, November 2000, p.898-926.

LLarena y del Rosario Ramón, *Chingonerías Veracruzanas. Proezas heróicas, canallas y libidinosas del pueblo veracruzano. De Santa Ana a Fidel Herrera pasando por Alemán, Ruíz Cortines y otros*, México D.F., Edamex, 2008.

Lomnitz Claudio, “Mexico’s race problem and the real story behind Fox’s faux pas”, *Boston Review*, November/December 2005.

Lorenzo Camacho Bernardo (Nayo), *Las Mentiras de los Jarochos*, Veracruz, México, Ed. del autor, 1991.

Lovejoy Paul, “The Volume of Atlantic Slave Trade”, *Journal of African History*, n°23, 1982, p.473-501.

———, “Slavery and the Slave Trade in West Africa: Current Research”, *Congreso Diáspora, Nación y Diferencia, Veracruz*, Veracruz, Ver., CEMCA-CIESAS-INAH-IRD-UNAM, 10-13 de junio de 2008.

Loveman Mara, “Is "Race" Essential ? Comment on Bonilla-Silva, ASR, June 1997”, *American Sociological Review*, vol.64, n°6, December 1999, p.891-898.

Lozano y Nathal Gema, *Catálogo del archivo sindical del Puerto de Veracruz "Miguel Angel Montoya Cortés"*, México, Instituto Nacional de Antropologá e Historia, 1990a [.

———, “La negra, loca y anarquista Federación Local de Trabajadores del puerto de Veracruz”, *Antropología (Boletín Oficial del INAH)*, n°30, Abril-junio 1990b.

———, “La negra, loca y anarquista federación local de trabajadores del puerto de Veracruz”, *Antropología: Boletin Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, vol.30, April-June 1990 1990c, p.10-19.

———, *Patio de vecindad La Favorita, Barrio de la Huaca*, Dictámen histórico-cultural, Centro INAH Veracruz, 2002.

Lyman Stanford M. et Douglass William A., “Ethnicity : Strategies of Collective and Individual Impression Management”, *Social Research*, vol.XL, 1972, p.344-365.

———, “Ethnicity : Strategies of Collective and Individual Impression Management”, *Social Research*, vol.XL, n°2, Summer 1973, p.344-365.

Ma Mung Emmanuel, “L'expansion du commerce ethnique : Asiatiques et Maghrébins dans la région parisienne”, *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol.8, n°1, 1992, p.39-59.

Ma Mung Emmanuel, “L'entreprenariat ethnique en France”, *Sociologie du travail*, n°2, 1994, p.185-209.

Mac Masters Merry, *Recuerdos del son*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1995.

Macé Eric, “Service public et exclusion : double ressentiment et coproduction de l'insécurité urbaine. Le cas du réseau bus de banlieue de la RAPT”, *Sociologie du travail*, vol.39, n°4, 1997, p.473-498.

Malcomson Hettie, *Ethnographie of Danzón in Veracruz*, Cambridge University, Department of Anthropology, Cambridge, 2009.

Mancisidor José, *La ciudad roja: Novela proletaria*, Jalapa, Editorial Integrales, 1932.

Mancisidor Ortiz Anselmo, *Jarochilandia*, Xalapa, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, 2007 [1971].

Maples Arce Manuel, *El movimiento social en Veracruz*, México, Telleres Gráficos del Gobierno del Estado, 1927.

Martín Muñoz Espejo Francisco, *La construcción de la fortaleza de San Juan de Ulúa*, México D.F., INAH, VI: Historias de San Juan de Ulúa en la historia, 2005.

Martínez Maranto Alfredo, "Dios pinta como quiere. Identidad y cultura en un pueblo afromestizo de Veracruz", *in* L. M. Martínez Montiel (Éd.), *Presencia africana en México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección General de Culturas Populares, 1994, p.525-573.

Martínez Montiel Luz María, "Veracruz en El Caribe", *Cultura del Caribe. Memoria del Festival Internacional de Cultura del Caribe*, México, Secretaría de Educación Pública, 1988.

———, "La cultura africana: tercera raíz", *in* G. Bonfil Batalla (Éd.), *Simbiosis de culturas. Los inmigrantes y su cultura en México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993a, p.111-180.

——— (Éd.) *Presencia africana en Centroamérica*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección General de Culturas Populares, 1993b.

——— (Éd.) *Presencia africana en México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección General de Culturas Populares, 1994.

——— (Éd.) *Presencia africana en el Caribe*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección General de Culturas Populares, 1995a.

——— (Éd.) *Presencia africana en Sudamérica*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección General de Culturas Populares, 1995b.

Martiniello Marco, *L'ethnicité dans les sciences sociales contemporaines*, Paris, P.U.F., 1995, 127p.

Martré Gonzalo, *Rumberos de ayer. Músicos cubanos en México (1930-1950)*, Veracruz, Instituto Veracruzano de Cultura, Colección Ciencia y Sociedad, 1997.

Mason David, "The continuing significance of race? Teaching ethnic and racial studies in sociology", *in* M. Bulmer et J. Solomos (Éds), *Ethnic and Racial Studies Today*, London-New York, Routledge, 1999, p.13-28.

Menant Frédérique, Rakhamaa Kreetta et Sedal Julie, "La production d'une identité régionale : le cas de la Franche-Comté", *in* J.-P. Warnier et C. Rosselin (Éds), *Authentifier la marchandise : anthropologie critique de la quête d'authenticité*, Paris, L'Harmattan, 1996, p.39-72.

Meyer Jean, "D. Cosio Villegas, Extremos de América. id., Porfirio Diaz en la revuelta de la Noria. id., La historiografía politico del México moderno. id., Estados Unidos contra Porfirio Diaz; D. Cosio Villegas et autres, La Republica

restaurada", *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, vol.21, n°6, 1966, p.1364-1368.

Mitchell J. Clyde, "Case and situation analysis", *Sociological Review*, vol.32, n°2, 1983, p.187-211.

Moedano Navarro Gabriel, "El arte verbal afromestizo de la Costa Chica de Guerrero: situación actual y necesidades de su investigación", *Anales de Antropología*, vol.25, 1988, p.283-296.

Moerman Michael, "Ethnic Identification in a Complex Civilization : Who are the Lue ?", *American Anthropologist*, vol.67, 1965, p.1215-1230.

———, "Being Lue : Uses and Abuses of Ethnic Identification", *in* J. Helm (Éd.), *Annual Spring Meeting of the American Ethnological Society*, University of Washington Press, p.153-169, 1968.

———, "Le fil d'Ariane et le filet d'Indra. Réflexion sur ethnographie, ethnicité, identité, culture et interaction", *in* C. Lebat et G. Vermes (Éds), *Cultures ouvertes, sociétés interculturelles. Du contact à l'interaction*, Paris, L'Harmattan, vol.2, p.129-146, 1994.

Molina Ludy, "La ideología subyacente en la discriminación hacia los pueblos indios", *in* R. Barceló (Éd.), *Diversidad étnica y conflicto en América Latina. El Indio como metáfora en la identidad nacional*, México, Plaza y Valdés, 1995.

Mondada Lorenza, *Décrire la ville. La construction des savoirs urbains dans l'interaction et dans le texte*, Paris, Anthropos, 2000.

Monsiváis Carlos, "De las tribulaciones de Memín Pinguín", *e-misférica (revue en ligne du Hemispheric Institute of Performance and Politics)*, n°5.2: Race and its Others, December 2008.

Montalvo Torres Ariel, "Salsa en Xalapa. La presencia y la permanencia de una música de músicos para músicos, bohemios, fiesteros y uno que otro bailador en la capital del estado de Veracruz", *II Congreso Internacional Música, Identidad y Cultura en el Caribe*, Santiago de los Caballeros, República Dominicana, 13, 14 y 15 de abril de 2007.

———, *Salsa con sabor a Xalapeños. Una historia social de la salsa en Xalapa*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2009.

Moreno Figueroa Mónica, *The Complexities of the Visible: Mexican Women's Experiences of Racism, Mestizaje and National Identity*, Goldsmiths College, University of London, Londres, 2006.

———, "Historically-Rooted Transnationalism: Slightedness and the Experience of Racism in Mexican Families", *Journal of Intercultural Studies*, vol.29, n°3, 2008, p.283-297.

———, "Mestizaje, Cotidianeidad y las Prácticas Contemporáneas del Racismo en México", *in* E. Cunin (Éd.), *Mestizaje y diferencia. Políticas y culturas de "lo negro" alrededor del Caribe*, México D.F., INAH-UNAM-CEMCA-IRD, 2010 [à paraître].

Moreno Fraginals Manuel (Éd.) *África en América Latina*, París, Unesco, 1977.

Morin Françoise, "Minorités, revendications d'identité ethnique, mouvement nationalistes", *Bulletin de l'A.F.A*, n°5, 1981, p.16-21.

Mörner Magnus, *Race Mixture in the History of Latin America*, Boston, Little, Brown and Company, 1967.

Morokvasic-Muller Mirjana, "La mobilité transnationale comme ressource : le cas des migrants de l'Est", *Cultures & Conflits*, n°33-34 (Les anonymes de la mondialisation), printemps-été 1999.

Mortier Gaëtan, *Mexique. Entre l'abîme et le sublime*, Paris, Editions Toute latitude, 2006.

Motta Sánchez Arturo et Correa Ethel, "Población negra y alteridentificación en la Costa Chica de Oaxaca", *Dimensión Antropológica (INAH)*, vol.3, n°8, Sept.-Diciembre 1996.

Motta Sánchez Arturo et Machuca Ramírez José Antonio, "La danza de los diablos celebrada en las festividades de muertos entre afromexicanos del poblado de Collantes, Oaxaca", *Antropología (Boletín Oficial del INAH)*, n°40, 1993.

Muhammad Jameelah S., "Mexico", *in* Minority Rights Group International (Éd.), *Afro-Central Americans: Rediscovering the African Heritage*, London, Minority Rights Group International Report 96/3, 1996, p.8-13.

Münch Galindo Guido, *Una semblanza del carnaval de Veracruz*, México, UNAM, 2005.

Múnera Alfonso, *Fronteras imaginadas. La construcción de las razas y de la geografía en el siglo XX colombiano*, Bogotá, Planeta, 2005.

Nahmad Molinari Daniel, *Teatro anarquista. La obra dramática de Ricardo Flores Magón y los sindicatos veracruzanos*, Oaxaca, Secretaría de Cultura del Gobierno del Estado de Oaxaca, 2009.

Nakano Glenn Evelyn, "From servitude ti service work : Historical continuities in the racial division of paid reproductive labor", *Signos Históricos (Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, Distriti Federal, México)*, vol.18, n°1, 1992, p.1-43.

Naveda Chávez-Hita Adriana, *Esclavos negros en las haciendas azucareras de Córdoba, Veracruz*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1987.

Ndiaye Pap, "Questions de couleur. Histoire, idéologie et pratiques du colorisme", *in* D. Fassin et E. Fassin (Éds), *De la question sociale à la question raciale ? Représenter la société française*, Paris, La Découverte, 2006, p.37-54.

———, *La condition noire. Essai sur une minorité française*, Paris, Gallimard, Folio actuel, 2009.

Ngou-Mve Nicolás, *El África Bantú en la colonización de México (1595-1640)*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas - agencia Española de Cooperación Internacional, 1994.

———, "Los orígenes de las rebeliones negras en el México colonial", *Dimensión Antropológica (INAH)*, vol.16, 1999.

———, "Historia de la población negra en México: necesidad de un enfoque triangular", *in* M. E. Velázquez et E. Correa (Éds), *Poblaciones y culturas de origen africano en México*, México, CONACULTA-INAH, Colección Africanía, 2005, p.39-64.

Nora Pierre, “Pour une histoire au second degré”, *Le Débat*, n°122 (Mémoires du XXe siècle), 2002, p.24-31.

Noventaynueve, “De devastaciones urbanas y esperpentos aristocratizantes (Editorial)”, *Noventaynueve (Revista de Investigación Cultural)*, n°5, 2004, p.2.

Nucéra Louis, *Avenue des Diables Bleus*, Paris, Grasset, 2000 [1982].

Nutini Hugo G., “Class and ethnicity in Mexico: Somatic and racial considerations”, *Ethnology*, vol.36, n°3, Summer 1997, p.227-238.

Ochoa Gautier Ana María, “Desencuentros entre los medios y las mediaciones: Estado, diversidad y políticas de reconocimiento cultural en Colombia”, *in* M. Lacarrieu et M. Alvarez (Éds), *La (indi) gestión cultural. Una cartografía de los procesos culturales contemporáneos*, Buenos Aires, Ediciones Ciccus-La Crujía, 2002.

Omi Michael et Winant Howard, *Racial Formation in the United States*, New York, Routledge, 1994.

Oriol Michel, *Bilan des études sur les aspects culturels et humains des migrations internationales en Europe occidentale (1918-1979)*, Strasbourg, Fondation européenne de la science, 1981.

Orovio Helio, *La conga, la rumba: columbia, yanbú y guaguancó*, Santiago de Cuba, Editorial Oriente, 1994.

Ortiz Cassiani Javier, “Elite y cultura popular en Cartagena”, *Noventaynueve (Revista de Investigación Cultural)*, n°2, 2001, p.3-9.

Otero Neyla, “Revitalización de las Fiestas de Independencia de Cartagena: Crónica de un proceso”, *Noventaynueve (Revista de Investigación Cultural)*, n°5, Diciembre 2004, p.48-58.

Padura Fuentes Leonardo, *Los rostros de la salsa*, México, Editorial Planeta Mexicana, 1999.

Pasquel Leonardo, *Viajeros en el Estado de Veracruz*, México, Citlaltépetl, Colección Suma Veracruzana, Serie Viajeros, 1979.

Patiño Frank, “En tono menor. Visión del mundo en la poesía de En tono menor: de lo revolucionario a lo popular”, *Salsa y Socialismo*, mayo 2008.

Payet Jean-Paul, *Collèges de banlieue. Ethnographie d'un monde scolaire*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1995, 206p.

Peraldi Michel (Éd.) *La fin des norias ? Réseaux migrants dans les économies marchandes en Méditerranée*, Paris, Maisonneuve & Larose, 2002.

Peraldi Michel, Foughali Nouara et Spinousa Nancy, “Le marché des pauvres, espace commercial et espace public”, *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol.11, n°1 (Marseille et ses étrangers, 1995, p.77-97.

Pérez Espino Socorro, *Veracruz turístico, sus espacios socioculturales y recreativos 1998-1999*, Universidad Cristobal Colón, Veracruz, Ciencias de la Comunicación, Veracruz, 2000.

Pérez Fernández Rolando, *La música afromestiza mexicana*, Jalapa, Universidad Veracruzana, 1990.

———, “El son jarocho como expresión musical afromestiza”, *in* S. Loza (Éd.), *Musical Cultures of Latin-America: Global Effects, Past and Present*, Los Ángeles, UCLA Ethnomusicology Publications, 2003, p.39-56.

Pérez Montfort Ricardo, “La fruta madura. El fandango sotaventino del siglo XIX a la revolución”, *Secuencia: Revista de Historia y Ciencias Sociales (Instituto Mora, México)*, vol.19, enero-abril 1991.

———, “El fandango veracruzano y las fiestas del Caribe hispanohablante”, *Anales del Caribe, Casa de las Americas*, vol.12, 1992, p.59-72.

———, “Acercamientos al son mexicano: el son de mariachi, el son jarocho y el son huasteco”, *Avatares del nacionalismo cultural. Cinco ensayos*, México, CIESAS, 2000, p.117-149.

———, “El jarocho y sus fandangos vistos por viajeros y cronistas extranjeros de los siglos XIX y XX. Apuntas para la historia de la formación de un estereotipo regional”, *Veracruz y sus viajeros*, México, Gobierno del Estado de Veracruz, 2001, p.123-187.

———, “Testimonios del son jarocho y el fandango: Apuntes y reflexiones sobre el resurgimiento de una tradición regional hacia finales del siglo XX”, *Antropología: Boletin Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, abril-junio 2002.

———, *Estampas de nacionalismo popular mexicano. Diez ensayos sobre cultura popular y nacionalismo*, México, CIESAS, 2003.

———, “El "negro" y la negritud en la formación del estereotipo del jarocho durante los siglos XIX y XX”, *Expresiones populares y estereotipos culturales en México. Siglos XIX y XX. Diez ensayos*, México, CIESAS, 2007a, p.175-210.

———, *Expresiones populares y estereotipos culturales en México. Siglos XIX y XX. Diez ensayos*, México, CIESAS, 2007b.

———, “La invasión a Veracruz en 1914. Aproximaciones a la vida cotidiana de un puerto ocupado”, *Cotidianidades, imaginarios y contextos: ensayos de historia y cultura en México, 1850-1950*, México D.F, Publicaciones de la Casa Chata, CIESAS 2008, p.189-224.

Poblett Miranda Martha (Éd.) *Cien viajeros en Veracruz. Crónicas y relatos*, México, Gobierno del Estado de Veracruz, 11 tomos, 1992.

Poiret Christian, *Familles africaines en France : ethnicisation, ségrégation et communication*, Paris, CIEMI-L'Harmattan, 1996.

Portes Alejandro, “La mondialisation par le bas. L'émergence des communautés transnationales”, *Actes de la recherche en sciences sociales*, n°129, 1999, p.15-25.

Poutignat Philippe et Streiff-Fenart Jocelyne, *Théories de l'ethnicité*, Paris, P.U.F, 1995.

Pulido LLano Gabriela, *Mulatas y negros cubanos en la escena mexicana, 1920-1950*, México, INAH, 2008.

Quintero Rivera Ángel G., “Salsa, democracia y cultura”, *Revista Archipiélago, México*, vol.2, n°10, 1997, p.45-48.

———, *Salsa, sabor y control. Sociología de la música tropical*, México, Editores Siglo XXI, 1999.

Raulin Anne, *L'ethnique au quotidien : diasporas, marchés et cultures métropolitaines*, Paris, L'Harmattan, 2000.

———, *Anthropologie urbaine*, Paris, Armand Colin, 2001.

———, "Minorités urbaines : des mutations conceptuelles en anthropologie", *Revue européenne des migrations internationales*, vol.25, n°3 (Anthropologie et migrations), 2009, p.33-51.

Raymond Nathalie, "Las interrogantes que platea América Latina al estudio del fenómeno turístico", *Trace*, n°45, juin 2004, p.11-31.

Raynal Patrick, *Nice-Est*, Paris, Calmann-Lévy, 1988.

Réa Andréa et Tripier Maryse, *Sociologie de l'immigration*, Paris, La Découverte, 2003.

Rebolledo Kloques Octovio, *El marimbol, origenes y presencia en México y en el mundo*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2005.

Rex John, "Introduction. New nations and ethnic minorities, comparative and theorical questions", *in* UNESCO (Éd.), *Race and class in post-colonial society. A study of ethnic group relations in the English-speakin Caribbean, Bolivia, Cile and Mexico*, Paris, UNESCO, 1977, p.11-52.

Reynoso Medina Aracieli, "Nuestra tercera raíz y los estudios sobre la presencia africana en México", *in* M. E. Velázquez et E. Correa (Éds), *Poblaciones y culturas de origen africano en México*, México, CONACULTA-INAH, Colección Africanía, 2005, p.427-440.

Ribard Franck, *Le carnaval noir de Bahia. Ethnicité, identité, fête afro à Salvador*, Paris, L'Harmattan, 1999.

Ricœur Paul, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000.

Rinaudo Christian, *L'ethnicité dans la cité. Jeux et enjeux de la catégorisation ethnique*, Paris, L'Harmattan, 1999.

Rivera Ávila Francisco, *Estampillas jarochas*, México, Instituto Veracruzano de Cultura, 1988.

Rivera Ávila Francisco "Paco Píldora", *Algo sobre el danzón*, Veracruz, H. Ayuntamiento de Veracruz, 1992.

Rivera Azamar Luz María, *Puerto mítico. Crónicas contemporáneas de la ciudad de Veracruz*, México, Ed. del autor, 1998.

Robelo Arenas Ricardo, *San Juan de Ulua: Historia general*, 1953.

———, *Historia general de la fortaleza de San Juan de Ulúa, Veracruz*, México, 1990.

Robertson R., *Globalisation : Social Theory and Global Culture*, Newbury, Sage, 1992.

Robreño Eduardo, *Historia del teatro popular cubano*, La Habana, Oficina del historiador, 1961.

Rodríguez Herrero Hipólito, *Movilidad Social y espacio urbano en dos ciudades del Golfo de México (Xalapa y Veracruz)*, Tesis de doctorado en Ciencias Sociales, CIESAS/Universidad de Guadalajara, Ciencias Sociales, Guadalajara, 1996.

Rodríguez Prampolini Ida, *Variación sobre Arte*, Xalapa, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, 2007.

Romero Enrique, *Salsa, el orgullo del barrio*, Madrid, Celeste Ediciones, 2000.

Rondón César Miguel, *El libro de la salsa. Crónica del Caribe urbano*, Caracas, Editorial Arte, 1980.

Ruiz Rodríguez Carlos, "Estudios en torno a la influencia africana en la música tradicional de México: vertientes, balance y propuestas", *Revista Transcultural de Música*, n°11, 2007.

Sacks Harvey, "On the Analysability of Stories by Children", *in* R. Turner (Éd.), *Ethnomethodology*, Penguin Education, 1974, p.216-232.

Said Edward, *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Paris, Editions du Seuil, 1980.

Samudio Trallero Alberto, "El crecimiento urbano de Cartagena en el siglo XX: Manga y Bocagrande", *in* H. Calvo Stevenson et A. Meisel Roca (Éds), *Cartagena de Indias en el siglo XX*, Bogotá, Banco de la República - Universidad Jorge Tadeo Lozano, 2000, p.139-175.

Sassen Saskia, *La ville globale*, Paris, Descartes, 1996.

Sayad Abdelmalek, "Tendances et courants des publications en sciences sociales sur l'immigration en France depuis 1960", *Current Sociology*, vol.32, n°3, winter 1984.

Sheehy Daniel Edward, *The Son Jarocho: Style and Repertory of a Regional Mexican Musical Tradition*, University of California, Ethnomusicology, Los Angeles, 1979.

Sidro Annie, *Triboulet au royaume de Carnaval. Histoire psychosociale du Carnaval de Nice (1873-1979)*, Thèse de troisième cycle, Université de Nice, Nice, 1979.

Simmel Georg, *Sociologie et épistémologie*, Paris, PUF, 1981.

———, "Digressions sur l'étranger", *in* Y. Grafmeyer et I. Joseph (Éds), *L'Ecole de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine*, Paris, Aubier, 1984, p.53-59.

Simon Patrick, "Banlieues : de la concentration aux ghettos", *Esprit*, n°6, juin 1992, p.58-64.

———, "Nommer pour agir", *Le Monde*, 28 avril 1993.

Simon Pierre-Jean, "L'étude des problèmes de minorité et des relations inter-ethniques dans l'anthropologie et la sociologie françaises", *Pluriel*, n°32-33, 1982, p.13-25.

Son del Sur, "Son jarocho", *Son del Sur*, n°7, Abril-Deciembre 1998a.

———, "Son jarocho", *Son del Sur*, n°6, Enero 1998b.

———, "Son Jarocho", *Son del Sur*, n°9, 2002.

Spector Malcolm et Kitsuse John I., *Constructing Social Problems*, New York, Aldine de Gruyter, 1987, 184p.

Stigberg David Kenneth, *Urban Musical Culture in Mexico: Professional Musicianship And Media in the Musical Life of Contemporary Veracruz*, Ph.D., University Of Illinois At Urbana-Champaign, 1980, 408pages.

Stoczkowski Wiktor, "Racisme, antiracisme et cosmologie lévi-straussienne", *L'Homme*, n°182, avril/juin 2007, p.7-51.

Stoeltje Beverly, "Festival", *in* R. Bauman (Éd.), *Folklore, Cultural Performances and Popular Entertainments : A Communications-Centered Handbook*, New York, Oxford University Press, 1992.

Streiff-Fenart Jocelyne, "Les recherches interethniques en France : le renouveau ?", *Migrants-Formation*, n°109, juin 1997, p.48-65.

———, "Transnationalité et ethnicité", *in* M. Peraldi (Éd.), *La fin des norias? Réseaux migrants dans les économies marchandes en Méditerranée*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2002, p.489-495.

———, "À propos des valeurs en situation d'immigration : questions de recherche et bilan des travaux", *Revue Française de Sociologie*, vol.47, n°4, 2006, p.851-875.

Suárez Blanch Claudia, "La reconstrucción de la identidad de los grupos negros de México: un recorrido histórico", *Dimensión Antropológica (INAH)*, vol.19, 1999.

Sue Christina Alicia, *Race and national ideology in Mexico: an ethnographic study of racism, color, mestizaje and blackness in Veracruz*, Ph D of Sociology, UCLA, Los Angeles, 2007.

———, "The Dynamics of Color: Mestizaje, Racism and Blackness in Veracruz, Mexico", *in* E. N. Glenn (Éd.), *Shades of difference : why skin color matters*, Stanford, Calif., Stanford University Press, 2009, p.114-128.

Taguieff Pierre-André, *La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, Paris, Gallimard, 1990.

Tarrius Alain, *Les nouveaux cosmopolitismes*, Paris, Editions de l'Aube, 2000.

———, *La mondialisation par le bas : les nouveaux nomades de l'économie souterraine*, Paris, Balland, 2002.

Tarrius Alain et Missaoui Lamia, *Arabes de France dans l'économie souterraine*, Editions de l'Aube, 1995.

———, "Gitans de Perpignan à Barcelone: crise et frontières", *Revue européenne des migrations internationales*, vol.13, 1997, p.99-119.

Torres Cerdán Raquel, Careaga Gutiérrez Dora Elena et Cruz Carretero Sagrario, *La cocina afromestiza en Veracruz*, Veracruz, Instituto Veracruzano de Cultura, 1995.

Turrent Rozas Eduardo, *Veracruz de mis recuerdos*, México D.F., 1953.

UNESCO, *Introducción a la cultura africana en América Latina*, París, UNESCO, 1970.

Van den Berghe Pierre L., *The Ethnic Phenomenon*, New York, Elsevier, 1991.

Van Euwen Daniel et Viard Jean, *Main basse sur la Provence et la Côte d'Azur*, La tour d'Aigues, Editions de l'Aube, 2004.

Van Gennep Arnold, *Les rites de passage*, Paris, Picard, 1981 [1909].

Van Velsen J., "Situational analysis and the extended case method", *in* A. L. Epstein (Éd.), *The Craft of Anthropology*, Londres, Tavistock, 1978.

Vasconcelos Angel, *La Raza Cósmica*, Paris, Agencia Mundial de Librería, 1925.

———, "La Raza Cósmica. Misión de la Raza Latinoamerica", *in* C. Rippol (Éd.), *Conciencia intelectual de América, Antropología de Ensayo Hispanoamericano (1836-1959)*, New York, Las Americas Publishing Compagny, 1966.

Vaughn Bobby Eugene, *Race and nation: A study of blackness in Mexico*, Ph.D., Stanford University, 2001.

Vaughn Boby, "Los negros, los indígenas y la diaspora. Una perspectiva ethnográfica de la Costa Chica", *in* B. Vinson III et B. Vaughan (Éds), *Afroméxico. El pulso de la poblacion negra en México: una historia recordada, olvidada y vuelta a recordar*, México DF, Centro de Investigacion y Docencia Economicas / Fondo de Cultura Economica, 2004, p.75-96.

Vaughn Boby et Vinson III Ben, "Memín Penguin, Changing Racial Debates, and Transnational Blackness", *e-misférica (revue en ligne du Hemispheric Institute of Performance and Politics)*, n°5.2: Race and its Others, December 2008.

Vázquez Armando, *Breve Historia y Hechos del Partido Revolucionario Institucional*, Sonora, Editorial J. Costilla SA de CV, Hermosillo, 2005.

Velásquez Ortiz Flora, *Veracruz: cifras y perfiles 1970-1990*, Xalapa, LLESES-Universidad Veracruzana, II: La población y su bienestar, Tomo 1: La población y sus principales características demográficas, 1995.

Velázquez Emilia, Léonard Eric, Hoffmann Odile et Prévôt-Shapira M.-N., *El istmo mexicano : una región inasequible. Estado, poderes locales y dinámicas espaciales (siglos XVI-XXI)*, México D.F., Publicaciones de la Casa Chata, CIESAS, 2010.

Velázquez María Elisa, "Memín Pinguín: tres años después", *e-misférica (revue en ligne du Hemispheric Institute of Performance and Politics)*, n°5.2: Race and its Others, 2008.

Velázquez María Elisa et Correa Ethel (Éds), *Poblaciones y culturas de origen africano en México*, México, CONACULTA-INAH, Colección Africanía, 2005.

Velázquez María Elisa et Hoffmann Odile, "Investigaciones sobre africanos y afrodescendientes en México: acuerdos y consideraciones desde la historia y la antropología", *Diario de campo (Boletín interno de los investigadores de la Área de Antropología)*, n°91, marzo-abril 2007, p.62-68.

Viqueira Juan Pedro, "Reflexiones contra la noción histórica de mestizaje", *Nexos*, mayo 2010.

Wacquant Loïc, "Banlieues françaises et ghetto noir américain : de l'amalgame à la comparaison", *French Politics & Society*, vol.10, n°4, fall 1992a, p.80-103.

———, “Pour en finir avec le mythe des "cités-ghettos". Les différences entre la France et les États-Unis”, *Annales de la recherche urbaine*, n°54, 1992b, p.21-30.

Wacquant Loïc J.D., “For an Analytic of Racial Domination”, *Political Power and Social Theory*, vol.11, 1997, p.221-234.

Wade Peter, *Gente negra, nación mestiza. Dinámicas de las identidades raciales en Colombia*, Santafé de Bogotá, Ediciones Uniandes, 1997.

———, *Music, Race and Nation. Musica tropical in Colombia*, Chicago, University of Chicago Press, 2000a.

———, *Raza y etnicidad en Latinoamérica*, Quito-Ecuador, Ediciones ABYA-Yala, 2000b.

Wagley Charles, “On the concept of social race in the Americas”, *in* J. I. Dominguez (Éd.), *Essays on México, Central and South America. Scholarly debates from the 1950s to the 1990s*, New York-London, Garland Publishing Inc., 1994.

Warner Lloyd W. et Strole Leo, *The Social System of American Ethnic Groups (Yankee City Series)*, New Haven, Yale University Press, 1945.

Warnier Jean-Pierre (Éd.) *Le paradoxe de la marchandise authentique. Imaginaire et consommation de masse*, Paris, L'Harmattan, 1994.

Warnier Jean-Pierre et Rosselin Céline (Éds), *Authentifier la marchandise : anthropologie critique de la quête d'authenticité*, Paris, L'Harmattan, 1996.

Waters Mary C., *Ethnic Options. Choosing Identities in America*, Berkeley - Los Angeles - Oxford, California University Press, 1990.

———, “L'ethnicité symbolique : un supplément d'Ame pour l'Amérique blanche”, *Hommes et Migrations*, n°1162-1163, Février-Mars 1993, p.71-74.

Waxer Lise, *Situating salsa. Global marckets and local meaning in latin popular music*, London, Routledge, 2002.

Weber Max, *Le savant et le politique*, Paris, Plon, 1959 [1919].

Whyte William Foote, *Street Corner Society. La structure sociale d'un quartier italo-américain*, Paris, La découverte, 1996.

Widmer Sennhauser Rudolf, *Los comerciantes y los otros. Costa chica y Costa de Sotavento, 1650-1820*, Inaugural dissertation der Philosophisch-historischen Fakultät der Universität Bern zur Erlangung der Doktorwürde“ (1993), Instituto Filosófico Pedro Francisco Bonó, Santo Domingo, RD, Afrodesc, Cuaderno de Trabajo No. 4 (www.ird.fr/afrodesc/), Junio 2009.

Wieviorka Michel, *Le racisme, une introduction*, Paris, La Découvertes, 1998.

Wimmer Andreas, “Elementary of ethnic boundary making”, *Ethnic and Racial Studies*, vol.31, n°6, September 2008a, p.1025-1055.

———, “The Making and Unmaing of Ethnic Bourdaries: A Multilevel Process Theory”, *American Journal of Sociology*, vol.113, n°4, January 2008b, p.970-1022.

Winant Howard, “Race and Race Theory”, *Annual Review of Sociology*, n°26, 2000.

Wood Andrew Grant, “Viva la revolución social! Postrevolutionary Tenant Protest and State Housing Reform in Veracruz, Mexico”, *in* J. Baer et R. Pineo (Éds), *Cities of Hope: People, Protests, and Progress in Urbanizing Latin America, 1870-1930*, Boulder, Co., Westview Press, 1998.

———, *Revolution in the Street: Women, Workers, and Urban Protest in Veracruz 1870–1927*, Wilmington, Scholarly Resources, 2001.

Zapata Olivella Manuel, “Trietnicidad colombiana”, *Proceso de comunidades negras en Colombia*, Texte en ligne (http://www.renacientes.org), SD.

Zukin Sharon, *The Culture of Cities*, Oxford, Blackwell, 1995.

———, “Space and Symbols in age of decline”, *in* A. D. King (Éd.), *Re-Presenting the City. Ethnicity, Capital and Culture in the Twenty-First Century Metropolis*, London, Macmillan, 1996.